This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

GP
83
776

Gp 83.776

The gift of

Prof. Werner Jaeger

HARVARD COLLEGE LIBRARY

Seinem verehrten Kollegen

W. Jaeger

16. XII. 1927 der alte C. Stumpf

# Verhältniß

des

# Platonischen Gottes

zur

# Idee des Guten.

Von

Karl Stumpf.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1869.

Gp 83.776

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
NOV 30 1964

# Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung ist, nachdem sie im vorigen Jahre der philosophischen Facultät in Göttingen behufs der Promotion des Verfassers eingereicht worden war, in die Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik von J. H. v. Fichte, Ulrici und Wirth, N. F. 54. Bd. 1. und 2. Heft aufgenommen und daraus im Wesentlichen unverändert abgedruckt worden. Hier sei es gestattet, Weniges vorauszuschicken.

Vor Allem ist es mir eine liebe Pflicht, bei Gelegenheit dieser Erstlingsschrift öffentlich den Männern zu danken, unter deren persönlicher Leitung meine philosophischen Studien sich vollzogen — nicht als ob ich glaubte, mit derselben einen Tribut zu erstatten, der die Pflicht des Dankes irgendwie verminderte, aber wohl mit dem Wunsche, daß sie die Arbeit der mir zugewandten Sorge nicht ganz unwürdig finden möchten. Es sind dies Herr Dr. Franz Brentano, Privatdocent der Philosophie zu Würzburg, und Herr Hofrath Dr. Rudolph Hermann Lotze, Professor der Philosophie in Göttingen.

In der Abhandlung wird dem ersten Blicke vielleicht die ausgedehnte Polemik gegen Forscher, denen

Jeder und der Verfasser nicht am wenigsten Hochachtung und Dank schuldet, auffallend sein. Indeß hoffe ich, daß Existenz und Haltung derselben einer Entschuldigung weder vor ihnen noch vor Anderen bedürfen werde. Es schien mir geziemender, mit den bestehenden Ansichten Schritt für Schritt mich auseinanderzusetzen, als sie entweder nicht zu berücksichtigen oder gar nicht kennen zu lernen. Und daß deren nicht wenige sind, weiß, wer sich mit der Frage beschäftigt hat; wer nicht, der wird sich aus dem 1. Abschnitt der Abhandlung darüber unterrichten können. Zugleich wird man sich dann mit mir überzeugen, daß es hier nicht darauf ankam, gänzlich Neues zu bringen, sondern (was oft auch nützlicher ist) Vorhandenes zu klären, zu berichtigen oder zu sichern. Ist dies in der Hauptsache geglückt, so bin ich zufrieden; mit meiner Jugend aber bitte ich mich zu entschuldigen, wenn Schärfersehende in Form und Inhalt noch mannichfache Mängel finden.

**Würzburg** am 16. Mai 1869.

**Der Verfasser.**

# Inhaltsübersicht.


Einleitung: Bedeutung, Schwierigkeit, Mittel der Untersuchung S. 1. f.

I. Frühere Ansichten S. 5 f.

II. Prämissen aus Plato's Lehre

1. Die Ideen: Begründung ihrer Annahme S. 15 f.; ihre Prädicate S. 16 f.; insbesondere Bewegung, Leben und Denken S. 17 f. Ihre Stellung in der Welt S. 20 f. Daraus ihre erste Bedeutung (hypostas. Begriffe) S. 28 f. Weiterverfolgung des Zusammenhangs der Welttheile S. 29 f. Daraus die zweite Bedeutung der Ideen (Principien) S. 32. Ergänzung der Principien des Gewordenen: Materie S. 33 f., Gott (nach Timaeus, Philebus, Leges) S. 36 f.

2. Verhältniß der Ideen unter sich nach ihrer ersten Bedeutung (Gemeinschaft der Gattungen, Dialektik, Maßstab der Allgemeinheit, Beispiele einer Ordnung nach demselben) S. 46 f.; nach ihrer zweiten Bedeutung (Maßstab der Vollkommenheit, Beispiele einer Ordnung nach demselben) S. 54 f. Die Idee des Guten steht über allen Ideen S. 56; ist Princip der Ideen S. 57 f. (Nachweis dieser Stellung aus Rep. VI, 505 a f. S. 57 f., aus Phil. S. 66 f., aus den übrigen Dialogen S. 67 f. Grund der Darstellungsweise Plato's in Rep. VI und VII und der von ihm behaupteten Schwierigkeit S. 68 f.) Die übrigen Principien der Ideen: Materie S. 75 f., Gott S. 78 f.

III. Folgerungen

1. für das Verhältniß Gottes zur Idee des Guten S. 81 f.

2. für den platonischen Gottesbegriff im Zusammenhange mit der übrigen Lehre S. 92 f. Das Verhältniß desselben zur Volksreligion und die platonischen Mythen S. 98 f.

Schluß: Stellung des platonischen Gottesbegriffes in der Entwickelung der griechischen Philosophie S. 101 f.

An Plato's Lehre hatte die hiſtoriſche Forſchung in vielen Zeiten ein beſonders lebendiges, nicht allzeit gleichartiges, am ſeltenſten vielleicht nur hiſtoriſches Intereſſe. In der Uebereinſtimmung mit ihr oder der Abſtammung von ihr glaubten Weltanſichten der verſchiedenſten, ja entgegengeſetzter Richtung ein Zeugniß eigenen Adels zu ſehen; denn nicht nur die unmittelbaren Nachfolger des Philoſophen, ſondern auch die jüdiſchen und heidniſchen Neuplatoniker, die chriſtlichen Kirchenväter, theiſtiſche wie pantheiſtiſche Syſteme zu Anfang und noch mehr zu Ende des Mittelalters, viele Geſtaltungen des modernen Idealismus — ſie alle behaupten mit dem Weſentlichen ſeiner Anſicht im Einklang zu ſeyn. Es geht nicht an, dies lediglich auf eine willkürliche Deutung der gegebenen platoniſchen Lehre zurückzuführen; vielmehr mußte die Möglichkeit dazu doch ſelbſt einigermaßen in ihr gegeben ſeyn. In der That treten ſchon einem flüchtigen Ueberblicke der Lehre ſofort zwei Momente entgegen, denen ſie ihre große Bedeutung nicht zum Wenigſten verdankt, durch die ſie aber nach verſchiedenen Richtungen anziehend und anregend wirken mußte: ihre Kraft und Fülle in begrifflichen Entwickelungen und ihr tiefreligiöſes Gepräge. Es iſt klar, daß nur eines dieſer an ſich wohl verträglichen Momente auf Koſten des andern oder ausſchließlich betont zu werden brauchte, um den verſchiedenartigen Charakter zu erzeugen, welchen Plato's Lehre im Lichte mancher voreingenommenen Forſchungen darzubieten ſcheint, ohne daß wir auf einen inneren Zwieſpalt derſelben ſchließen müßten.

Allein gerade objectivere Unterſuchungen haben in Würdigung beider Momente einen ſolchen Schluß oft unvermeidlich gefunden. Während nämlich die Ueberzeugung von einem allwaltenden, überweltlichen Gotte das Ganze der platoniſchen

Philoſophie durchdringt, ſcheint der weſentlichſte Theil des Syſtemes, die Ideenlehre, vermöge der Bedeutung der Ideen überhaupt und der höchſten Idee im Beſonderen dieſe Ueberzeugung auszuſchließen. Es iſt bekannt, daß die platoniſchen Ideen die Stelle Deſſen vertreten, was wir Allgemeinbegriffe nennen, ſowie daß ſie für Plato das wahrhaft Seyende bilden; demnach ſchien der höchſten Idee der allgemeinſte Begriff entſprechen und den oberſten Platz in der Welt des Seyenden behaupten zu müſſen, ein Gott aber, nach religiöſer Weiſe als perſönlicher und fürſorgender gedacht, dem Gebiete des Nichtſeyenden anheimzufallen. Hierzu kommen bekannte Ausſprüche über jene höchſte Idee, die des Guten, welche die Annahme eines Gottes als erſten Princips der Welt theils überflüſſig theils widerſprechend zu machen ſcheinen. So iſt denn das Reſultat bedeutender Forſcher entweder eine gänzliche Umdeutung eines Theils *) oder in der That jener Widerſpruch der ganzen Lehre geweſen (Zeller, die Philoſophie der Griechen 2te Aufl. II, 1. S. 453 f., 606 f.). Um ihn aber denkbar zu machen, wird er auf ihren Gründer ausgedehnt, deſſen perſönliches Bedürfniß ein religiöſes, deſſen philoſophiſche Speculation eine irreligiöſe geweſen ſey (Ebendaſ. Vgl. Deuſchle, die platoniſche Sprachphiloſophie, S. 43). Müßte nun ſchon dies bei einem Manne befremden, dem, wenn je Einem, Wiſſenſchaft ſelbſt das erſte perſönliche Bedürfniß war, und in dem wir jene „wahrhaft helleniſche Harmonie" (Laches p. 188 d), die er ſtets verlangte, auch zu finden gewohnt ſind, ſo iſt die Entſchuldigung, daß der Widerſpruch ihm unbemerkt geblieben (Zeller daſ.), für den Philoſophen gewiß nicht ehrenvoller. Er wird alſo durch eine ſolche Verallgemeinerung nicht erklärlicher, und muß uns veranlaſſen, wo er zuerſt erſchien, in der philoſophiſchen Lehre Plato's ihn aufzuſuchen; und zwar muß er, wenn vorhanden, in den beiderſeitigen Gipfelpuncten, Gott und der Idee des Guten, am ſchärfſten hervortreten, deren Verhältniß zu prüfen, hiernach eine lohnende Aufgabe ſcheinen möchte.

*) Suſemihl, die genetiſche Entwicklung der platoniſchen Philoſophie. Beiſpiele ſpäter.

Freilich hüllt ein dichter Nebel jene Gipfelpuncte ein, und es könnte die wenig lohnende Frucht der Unterſuchung werden, daß die Frage für Plato ſelbſt unklar oder ungelöſt geblieben. Indeſſen läßt ſich ſchon aus der Exiſtenz zweier ſo wichtiger Momente eine Verhältnißbeſtimmung erwarten, namentlich wenn ſie in offenen Widerſpruch treten, der nach Plato's eigenen Worten ſtets zur Verdeutlichung und Löſung zwingt*), und auf dieſe Wahrſcheinlichkeit hin mögen wir die Unterſuchung immerhin beginnen.

Aber noch genügte deren Schwierigkeit**), uns zurückzuhalten. Denn nur Eine Stelle ſpricht ſich und zwar in unbeſtimmter Weiſe über unſere Frage aus, nur Eine ſpricht ausdrücklich von der Idee des Guten, aber unter Analogieen und Bildern, welche für ſich betrachtet die verſchiedenſten Deutungen zulaſſen und auch erfahren haben. Dieſes kärgliche Material in Verbindung mit der allgemeinen Schwierigkeit, eine in ſucceſſiver Entwickelung oder wenigſtens nicht ſyſtematiſcher Form vorliegende Lehre zu erforſchen und wiederzugeben, könnte noch an zweiter Stelle Grund für uns ſeyn, — einer im Phädo geſchilderten Stimmung gemäß — der vielverſuchten und oft mißlungenen Unterſuchung überhaupt feind zu werden.

Zuerſt nun ſind es gerade die vielen mit gleicher Abſicht und höchſt ungleichen Reſultaten beſonders in neuerer Zeit gepflogenen Erörterungen der Frage, welche mich ermuthigen; denn wo, wie hier, die möglichen Annahmen faſt alle erſchöpft und mit Gründen geſtützt ſind, iſt die Entſcheidung auch dem minder Geübten erleichtert. Sodann iſt bei jeder Schwierigkeit die richtige Methode der Schlüſſel zur Löſung, und dieſe iſt

*) Rep. VII, 524 d: *εἰ μὲν γὰρ ἱκανῶς αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὁρᾶται .. τὸ ἕν, οὐκ ἂν ὀλκὸν εἴη ἐπὶ τὴν οὐσίαν .. · εἰ δ' ἀεί τι αὐτῷ ἅμα ὁρᾶται ἐναντίωμα, ὥστε μηδὲν μᾶλλον ἓν ἢ καὶ τοὐναντίον φαίνεσθαι, τοῦ ἐπικρινοῦντος δὴ δέοι ἂν ἤδη καὶ ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν .., τί ποτ' ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἕν.*

**) Die ſchon im Alterthume ſprichwörtlich war (ſ. K. Fr. Hermann, Index lection. hib. Marburg. 1832/33 S. 3, Anm. 12).

durch das Thema deutlich genug bezeichnet. Es handelt ſich um ein Verhältniß, wir müſſen alſo deſſen Glieder kennen; wo wir nun den platoniſchen Gott finden werden, iſt noch fraglich, die Idee des Guten aber offenbar unter den Ideen; und da die Ideen den weſentlichſten Theil, wenn nicht (nach Einigen) das Ganze der platoniſchen Welt bilden, ſo werden wir zunächſt dieſe uns vorführen müſſen. Es handelt ſich ferner um die Spitzen des Lehrgebäudes, welche ſich, wenigſtens wenn es kein ſchlechtes Bauwerk iſt, aus dem Plane und den Principien ergeben, die auch dem übrigen Baue zu Grunde liegen. Wir haben alſo aus beiden Gründen ſtatt des gefürchteten geringen Materiales das ganze Syſtem zur Verfügung, um aus ihm ſeine Geſetze und nach dieſen den uns fehlenden Theil zu erſchließen. Dadurch iſt nun auch angezeigt, wie wir uns der erwähnten allgemeinen Schwierigkeit gegenüber zu verhalten haben. Zweien ſchon angedeuteten Anſichten zufolge hat man in dieſer Hinſicht zwei verſchiedene Wege betreten, den der ſyſtematiſchen und den der genetiſchen Darſtellung. Der letztere, welcher die ganze Geiſtesentwicklung Plato's, wie ſie in den Dialogen vorliegt, von innen heraus zu verſtehen ſucht, mag für eben dieſen Zweck ſo fruchtbar als ſchwierig ſeyn; jedenfalls iſt zur Sicherſtellung eines einzelnen Punctes der Lehre eher ein Reſultat zu hoffen, wenn durch eine inductive, uns eigenthümliche Gedankenbewegung Beweiſe geſucht werden, die nach jener Methode faſt unnöthig ſcheinen; denn daß ſie es nicht ſind, lehren ihre einander widerſprechenden Ergebniſſe. Da aber in den verſchiedenen Schriften Plato's eine partielle Aenderung ſeiner Lehre unläugbar geſchehen iſt, ſo beſtimmt ſich unſere ſyſtematiſche Darlegung näher dahin, daß wir nur die gleichzeitige Lehre berückſichtigen dürfen. Während nun über die Zeitfolge der Schriften wiederum die Meinungen ſonſt weit auseinandergehen, zeigt ſich hier zu Gunſten unſerer Unterſuchung, daß ſie von dieſen Meinungsverſchiedenheiten unabhängig iſt. Die Dialoge nämlich, in denen die weſentlichen Beſtimmungen von Gott und der Idee des Guten gegeben ſind: die Republik und Timäus,

in zweiter Linie die Geſetze und Philebus*), finden wir in allen Eintheilungen zu den letzten gezählt, d. h. wir haben in ihnen die Lehre nicht nur in der gleichen, ſondern auch in der ausgebildetſten Entwickelung vor uns. Dadurch iſt der Weg zur Erforſchung des gleichzeitigen Syſtemes geöffnet. Erſt wenn wir auf dieſem ein Reſultat erzielt, wird es von Intereſſe ſeyn, die Geſchichte der Idee des Guten und des Gottesbegriffes, wie ſie in Verbindung mit einander nicht bloß von Plato ſondern auch ſeinen Vorgängern und Nachfolgern entwickelt wurde, kurz zu überblicken, und wenn ſich hier der geſchichtliche Zuſammenhang leicht ergiebt, ſo wird dies zur Beſtätigung des Reſultates dienen.

Dieſen Hilfsmitteln gemäß werden wir zuerſt die früheren Auffaſſungen, und zwar die älteren vorzugsweiſe nach ihrer äußeren, die neueren nach ihrer inneren Wahrſcheinlichkeit erwägen, ſodann aus der Gliederung des Syſtemes ſeine Grundſätze und aus dieſen als Prämiſſen unſere Folgerungen ziehen; ſchließlich einige Betrachtungen über den Zuſammenhang der gefundenen mit früheren und ſpäteren Lehren verſuchen.

## I.

1) Von den unmittelbaren Schülern Plato's hat Speuſipp weder das ἀγαθόν noch den νοῦς mit dem ἕν als dem oberſten Princip identiſch geſetzt (Stobaeus, Eklog. phys. I, p. 58) und das Gute nicht für das Erſte ſondern für das Reſultat der Entwickelung erklärt (Aristot. Metaphys. XII, 7. p. 1072, b, 30), Xenokrates als höchſte Principien die μονάς oder das ἕν (mathematiſche Eins, ſ. Zeller, plat. Studien, S. 276; Phil. d. Gr. II, 1. 668), welches auch νοῦς heißt, und die δυάς an-

*) An deſſen Aechtheit Schaarſchmidt's (Sammlung der platon. Schriften, S. 277 f.) Hyperkritik, der auch Ueberweg zuneigt (Grundriß d. Geſch. d. Phil. I. Th., 3. Aufl., S. 116), nicht im Geringſten irre machen kann. S. Georgii in den neuen Jahrb. f. Philologie u. Pädagogik v. Fleckeiſen, Bd. 97, Abth. 1, S. 297. Daſſelbe gilt vom Sophiſta, der aber für unſere Zwecke nicht weſentlich iſt.

genommen (Stob. Eklog. I, 62). Bei Xenokrates sieht man leicht, daß er eine — wenn auch vom Meister begonnene — Annäherung an den Pythagoreismus durchführte. Für die Treue des Speusipp wird, da sonst wenig Bedeutendes von ihm überliefert ist, die wichtigste Prüfung eben das Ergebniß unserer Untersuchung seyn, der also sein Zeugniß nicht dienen kann.

Aristoteles, der von den seinigen abweichende Ansichten nur zugleich mit der Polemik gegen sie anzuführen pflegt, führt den platonischen Gott nicht an; in der Ideenlehre vermißt er die wirkende Ursache und die Zweckursache*). Platonische Vorträge über das Gute soll er (wie die übrigen Schüler) nachgeschrieben haben; aus den Ueberresten, die Brandis**) davon gesammelt hat, zu schließen, enthielten sie im Wesentlichen das auch in der Metaphysik (XIV, 4) Gesagte, daß nämlich Plato das Gute mit dem metaphysischen Eins identisch gesetzt habe (Brandis a. a. O. 65 f. Zeller, plat. St. 267 f.). In der Nikomachischen Ethik (I, 4) bekämpft Aristoteles die Annahme einer Idee des Guten zuerst unter demselben Gesichtspuncte wie die der Ideen überhaupt (Metaph. I, 9. XIII, XIV), dann aber in ihrem Nutzen für die Ethik; denn der Güter seyen viele, und existirte auch eine Idee, so wäre doch ihre Anschauung unnütz, denn die Beschäftigungen der Menschen gingen auf das Einzelne und zu Verwirklichende. Auch des Aristoteles vielfach bezweifelte Treue werden wir prüfen können, wenn wir ihn nur zur Bestätigung des bereits Erwiesenen benützen.

2) Cicero***) und Seneca (Epist. 58, 65) erwähnen als platonische Principien Gott, die Ideen und die Materie, ohne weiter unsere Frage zu berühren. Ebenso der Geschichtschreiber Diogenes Läertius (De vitis etc. III, 41); während Stobäus (Eklog. phys. I, p. 64) die Identität des Guten mit der Gottheit berichtet.

*) Metaph. I, 9. p. 991, a, 22. p. 992, a, 29.

**) Diatribe acad. de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono.

***) Quaest. tuscul. I, 24; acad. quaest. IV, 37; de nat. deor. I, 12 (worüber Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, I, S. 181).

3) In den Vordergrund tritt die Frage bei den Neuplatonikern, für deren Syſteme ſie im Allgemeinen charakteriſtiſch iſt, wie ihre Entſcheidung für den Unterſchied der einzelnen Syſteme. Unter den mehr eklektiſchen Vorläufern der Neuplatoniker ſtellen Plutarch v. Chäronea*), Apulejus (De dogm. Plat. I, 5), Alcinous (Isagoge c. 10) ebenfalls als die drei platoniſchen Principien Gott, die Ideen und die Materie auf, faſſen die Ideen als Gottes Gedanken, Gott aber, den Seyenden, Einen, als identiſch mit der Idee des Guten.

Von den judaiſirenden Platonikern Philo und Numenius behauptet der erſtere**), daß der göttliche νοῦς, den er auch das Seyende, Eine, Allgemeinſte nennt, und dem, ſey es als Eigenſchaft, ſey es als untergeordnetes Weſen, der die Idee enthaltende λόγος zur Seite ſteht, vorzüglicher ſey als das Gute an ſich. Numenius (Euseb. praepar. evang. XI, 10 und 11) dagegen identificirt ſeinen höchſten Gott, den νοῦς, welcher die Ideen enthält, mit der Idee des Guten und dem Einen; Erzeugniß und Abbild dieſes höchſten Gottes iſt ein zweiter, der δημιοῦργος, welcher die Welt, einen dritten Gott, nach den Ideen als Vorbildern erzeugt.

Der erſte Hauptvertreter des eigentlichen Neuplatonismus, Plotin (mit ihm Porphyr***)) lehrt wieder die Verſchiedenheit des ἕν oder ἀγαθόν von dem νοῦς. Allein ihm ſteht dieſer (umgekehrt wie dem Philo) unter dem ἕν (Ennead. V, 6, 4; 9, 2; VI, 7, 42; 9, 3 etc.), iſt zwar gut und gutartig, aber nicht das Gute (Enn. V, 5, 13). Plotin beweiſt dies ſowohl

*) De plac. phil. I, 3, 36 u. 37; I, 10, 2; quaest. conv. VIII, 2, 4. Die Identität: de plac. phil. I, 7, 15 (= ἀγαθόν); de *Ei* ap. Delph. 20 (= ἕν).

**) Leg. alleg. II, 1, p. 67: ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν (an einer anderen Stelle, ſ. u., ſteht er über dem ἕν). Ibid. II, 21, p. 82: τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος. De mundi opif. I, 2: ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστι κρείττων τε ἢ ἀρετή, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν. De vita contempl. I, p. 472: τὸ Ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι, καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον, καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.

***) Sentent. 15: ἀνάγκη πρὸ τοῦ νοῦ εἶναι τὸ ἕν. Vgl. 26.

aus der Sache als aus Plato's Worten. Der Verſtand führt nämlich die Zweiheit des Erkennens und des Erkannten nothwendig mit ſich, dieſe Zweiheit ſetze aber eine urſprüngliche Einheit voraus, welche weder Erkennendes noch Erkanntes, ſich ſelbſt genügend, das Gute ſey (ib. V, 6, 2). Plato nenne den König des Alls Erzeuger der Urſache (Phileb. 30d); mit der letzteren meine er aber den νοῦς und δημιουργος, welcher die Seele in dem bekannten Keſſel miſche (Tim. 41d). Mithin ſtehe, da er mit dem Erzeuger nur das Gute meinen könnne, dieſes über dem νοῦς und der οὐσία (der in ihm enthaltenen Ideenwelt) und dieſer wieder über der Seele (V, 1, 8); das Verhältniß der drei Glieder, näher beſtimmt, ſey Erzeugung des Niederen von und aus dem Höheren (V, 1, 6; ib. 7 u. 8) und Abbildung des Höheren im Niederen (V, 1, 7). So beweiſt Plotin ſeine Grundanſichten. Einen beſonderen Anhaltspunct verlieh die Stelle der platoniſchen Republik über die Idee des Güten, worin Plotin das Licht der Idee des Guten, die Sonne dem νοῦς, das Auge (auch wohl den Mond als νυκτέριον φέγγος) der Seele zu vergleichen ſcheint (z. B. V, 6, 4. Vgl. Maximus Tyrius, Dissert. XVII, 9. Euseb. Praep. evang. XI, 11). Was dort von der Schwierigkeit und den Wirkungen der Anſchauung des Guten geſagt iſt, wird Anlaß zur Lehre von der Ekſtaſe (Enn. VI, 7).

Bei Jamblichus (und Damascius) tritt über das Ἓν oder ἀγαθόν noch ein erſtes Ἓν, eine eigenſchaftsloſe, unausſprechliche Urſache (Damasc. de princ. 43). Dem Proclus endlich ſcheint das Urweſen nicht mehr ganz als Ἓν und als Urſache zu bezeichnen (Platon. theol. III, 7, p. 101, 131), ſondern über alles Stillſchweigen unſagbar (ib. II, 11, p. 110), ihm zunächſt untergeordnet iſt eine Vielheit von Einheiten *), und erſt nach dieſen folgen οὐσία, ζωή und νοῦς (Instit. theol. 101).

*) Instit. theol. 113. Da ſie über der Vernunft ſtehen, vertreten ſie das ἀγαθόν der Früheren; jede derſelben iſt Einheit, Güte, Gott: ὁ θεῖος ἀριθμός ἑνιαῖός ἐστιν, εἴπερ τὸ ἓν θεός· τοῦτο δὲ, εἴπερ τἀγαθὸν καὶ τὸ ἓν ταὐτόν· καὶ γὰρ τἀγαθὸν καὶ θεὸς ταὐτόν· οὐ γὰρ

Dieſe kurze Zuſammenſtellung zeigt, daß wir nicht, wie es oft geſchieht, die Identität des Guten mit der Gottheit ſchlechtweg als Meinung der Neuplatoniker bezeichnen können; wir können dies nur dann, wenn wir von der Vielheit der göttlichen Weſen, wie ſie in verſchiedener Stufenfolge von Verſchiedenen angenommen wurden, abſehen. Und dazu ſind wir in gewiſſem Sinne allerdings berechtigt, ſoferne wir nämlich entweder nach einer durchſchnittlichen Meinung ſuchen, oder das Ueberſchwängliche in Abzug bringen, um zu erfahren, welche Meinung Plato's wenigſtens zu Grunde liegen könnte. Denn klar iſt wohl, daß jenes vielfache Uebereinanderſtellen intelligibler Hypoſtaſen, jener νοῦς, der, Anfangs beſſer als das Gute ſelbſt, allmälig immer tiefer ſinkt, jenes an ſich Gute, das zuletzt doch nicht mehr gut genug iſt, — daß all' dies einzig dem exaltirten Geiſte der Schule, unmöglich aber dem des Meiſters angerechnet werden kann.

4) Die Kirchenväter, für deren Auffaſſung der platoniſchen Lehre die neuplatoniſche größtentheils maßgebend war, kennen die ſchon mehrfach gefundenen drei platoniſchen Principien: Gott, Ideen, Materie (Justin. Cob. ad Graec. c. 29. Damascen. de haer.), faſſen — jener durchſchnittlichen Meinung der Neuplatoniker entſprechend — den Gott als das höchſte Gut*), die Vielheit der neuplatoniſchen Götter aber beziehen ſie oft auf die chriſtliche Trinitätslehre**).

Auch Marſilius Ficinus***), Plato's bedeutendſter

μηδέν ἐστιν ἐπέκεινα, καὶ οὐ πάντα ἐφίεται, Θεὸς τοῦτο. Vergl. ibid. 115.

*) Augustin. de civ. Dei VIII, 8, 9. Irenaeus adv. haer. III, 45. Clemens Alex. coh. ad gent. (vol. IV, p. 112 sq. Wirceb.) Eusebius Praep. evang. XI, 11 (dem Numenius zuſtimmend). Origenes c. Celsum VI, §. 3. Unter den Scholaſtikern, die Plato freilich nur aus Ariſtoteles kennen, herrſcht dieſelbe Anſicht, vgl. Thomas Aquin., Summa theol. I, q. 6, a. 4.

**) Z. B. Cyrill. Alex. contra Julian. VIII. August. conf. VII, 9, 13. Vgl. u. A. Martin, Études sur le Timée de Platon II, 50 f.

***) Theol. Plat. II, 1: ipsa unitas, veritas, bonitas .. ex mente Platonis omnium est principium, Deus unus verusque et bonus. Comp. theol. Pl. (epist. lib. II); excerpta ex Proclo in rempubl. Plat. (ep. l. XI).

Interpret im Mittelalter, und Beſſarion*), ſein Vertheidiger, behaupten, freilich von neuplatoniſchen ſowohl als ſcholaſtiſchen Lehren beſtimmt, die Identität.

5) In der neueren Forſchung wurde dieſelbe von Tennemann (Geſch. d. Phil. II, 282), Aſt (Plato's Leben u. Schriften, 297, 568), Tiedemann (Argum. Plat. dial., 210). Morgenſtern (Comment. de Pl. rep., 154), Richter (De ideis Pl., 78 f.), Herbart (Sämmtl. W. v. Hartenſtein, I, 248; XII, 78), Schleiermacher (Pl. Werke, II, 134), Ritter (Geſch. d. Phil., 1. Aufl., II, 282 f.; 2. Aufl II, 311 f.), Brandis (Handb. der griech.-röm. Phil., II, 1, 322 f.) u. A. ebenfalls angenommen. Andere, wie Sigwart (Geſch. d. Ph. I, 115) ſind unentſchieden. Eine gegentheilige Behauptung findet ſich meines Wiſſens zuerſt bei Baumgarten-Cruſius (De Philebo Plat., 15, nach c. Citate Stallbaum's), dann mit vielem Nachdruck bei Stallbaum**), deſſen eigene Anſicht ich jedoch faſt nur mit ſeinen eigenen Worten wiedergeben kann. Die Ideen ſind Gedanken Gottes. Die Idee des Guten, welche alle übrigen umfaßt, iſt „idea ejus, quod in se ad summam virtutis praestantiam conformatum absolutumque est“ oder „species absolutae perfectionis.“ Gott wird Güte zugeſchrieben, „quia boni idea, quae in mente divina versatur, ipsius numine semper fuit reapse consummata et absoluta;“ dieſes Innewohnen wird weiter ſo erklärt: „absolutae perfectionis exemplar utique in numine divino inest, ut adeo mens divina boni ideam concipiens suam ipsius virtutem cogitare existimanda sit.“

Eine vollſtändige Trennung nahm v. Heusde***) an, der das Verhältniß als das des Künſtlers zum äußerlichen Vorbild beſtimmte.

*) Adv. calumn. Plat. II, 3 und 4. Auch er hat jene drei Principien; die beiden letzten ſind durch Gott erzeugt, welcher die oberſte wirkende und Zweckurſache iſt (5 und 6).

**) Ausgaben des Phileb. (1820), 34, 89; der Rep. (1830), 2. Abth., 71; des Timaeus (1838), 46; des Parmenides (1839), 272; des Philebus (1842), 75.

***) Initia phil. Plat., 1. Aufl. (1831), II, 3, p. 88. 2. Aufl. (1842) p. 363.

Mit gewichtigen Gründen wurde aber dieſe Anſicht erſt geſtützt, als K. Fr. Hermann*) mit gewohnter Schärfe und Gelehrſamkeit die Stelle der Republik VI, 505 f., die der hauptſächliche Anhaltspunct der gegneriſchen Anſicht ſtets geweſen war, zum Gegenſtand einer Erörterung machte. Von ſeiner Erklärung derſelben jedoch vorläufig abſehend, geben wir die Begründung des Verhältniſſes aus dem Syſteme. Die Ideen ſeyen notiones menti propositae, Gott aber ſelbſt mens; dies gehe hervor aus den im Philebus aufgeſtellten vier Gattungen des Seyenden, worin die Ideen als die Objecte erſchienen, die der Verſtand erkennt und nach denen als Vorbildern er ſeine Handlungen richtet. Ferner ſeyen die Ideen unbeweglich, das Weſen des Geiſtes Bewegung, Gott alſo unmöglich eine Idee. Seine Güte ſey, wie die alles Anderen, als Theilhaben an der Idee des Guten zu denken.

Hiergegen vertrat Herm. Bonitz (Disputationes platonicae duae, 1837, I, de idea boni) wieder die Identität. Die Ideen ſeyen notiones essentia praeditae und zwar durch Theilhaben an der Idee des Seyns (essentiae), welche durch die Idee des Guten mit ihnen verbunden werde. Die Identität dieſer mit dem Gotte gehe aus den völlig gleichen Prädicaten hervor: beide ſeyen „ens aeternum, immutabile, perfecte et absolute bonum; deus auctor omnium quae fiunt et gignuntur, idea boni efficit, ut ea sint, quae sunt et cognoscuntur,“ beide exemplar für den Menſchen. Bezüglich der Gattungen des Phil. bemerkt Bonitz, es könne eine Idee von den übrigen ſpecifiſch verſchieden, alſo Gott, obwohl wirkend, dennoch Idee ſeyn. Im Uebrigen aber ſey er den anderen Ideen vollſtändig gleich; denn nach Soph. 248 e komme auch dieſen Bewegung und Seele zu, ja der Geiſt überhaupt ſey Idee.

Hermann vertheidigte ſeine Anſicht (Vindiciae disputationis de idea boni ap. Plat., Marb. 1839) im Weſentlichen durch

*) Index lectionum hib. Marburg. 1832/33; abgedruckt in Jahn's Archiv, I, S. 622 f. An ihn ſchließt ſich Erdtmann, Platonis de rationibus quae inter deum et ideas intercedunt doctrina, diss. Monast. 1855, an.

verstärkte Betonung der vorigen Gründe*). Nach Bonitz's Auslegung des Phil. könne eben Gott nicht zu den Ideen gerechnet werden, sondern stehe neben ihnen, oder die Ideen müßten Götter seyn, alle übrigen Götter von Einem erkannt und mit einem Dritten verbunden werden ꝛc.; und daß die Seele Idee sey, folge nicht daraus, daß diese Seelen genannt werden. — Beides scheint richtig bemerkt. Es hat etwas Sonderbares, eine Idee als Art der anderen als coordinirte Art gegenüberzustellen, da dann die Gattung nicht wohl anzugeben ist. Doch handelt es sich hier offenbar mehr um engeren und weiteren Gebrauch des Wortes Idee, mit welcher Unterscheidung die Schwierigkeit beseitigt würde. Was nun die Beweise Bonitz's für die Identität betrifft, so ist überhaupt aus noch so vielen gleichen Prädicaten ein Schluß unmöglich, sie müßten denn nur Einem zugeschrieben werden können, was nicht näher untersucht ist. Hingegen muß (mit Bonitz) Hermann der Vorwurf einer höchst gekünstelten Deutung der Stelle gemacht werden, deren Erörterung gerade sein Zweck war. Wenn es dort heißt, die Idee des Guten sey Ursache des Seyns und der Erkenntniß, so erklärt Hermann: weder Gottes Verstand noch die Ideen (das Seyn) hätten eine Anwendung ohne sie, macht sie also zu einem *συναίτιον* wie die Materie. Ferner warum steht sie „noch über dem Seyn an Würde und Erhabenheit?" Hermann: sie ist das *ἕν*, welches nach Parmenides nicht mit dem *ὄν* identisch ist. Woher die Güte Gottes als Beweggrund zur Weltschöpfung (Tim. 29 e: *δι' ἥντινα αἰτίαν*)? Hermann: consilium ac rationem mundi creandi ab idea boni repetiit.

Trendelenburg**) unterstützte die Auffassung Stall-

*) Ich übergehe den Streit über die Ideen, da er nicht ihr Wesen sondern ihre Begründung angeht (cogitantur, quia sunt — sunt, quia cogitantur, eine Unterscheidung des quia scheint übrigens Beides zu vereinigen).

**) De Philebi consilio (1837), 17 f., Anm. 42 (mit einer Kritik der Hegel'schen Auslegung; über die einiger Hegelianer s. Hermann, Vind. 5). Hiermit übereinstimmend die Berliner Dissertationen: Möller, theodiceae Pl. lineamenta (1839), 7 f. („deum ideam boni tanquam absolutam sui ipsius qualitatem in se ferre"); Kühn, de dialectica Pl. (1843), 4, 32 f., 40 f.

baum's: „Boni idea non ita a Deo segreganda est, quasi aliud sit et singulare, sed universam divini numinis naturam ita continet et prope exhaurit, ut, quidquid ipse per se est, boni idea exprimatur ... Dei natura ita b. id. continetur, ut ad hanc referat omnia.“ Die Ideen ſind auch ihm Gedanken Gottes, insbeſondere die Vorbilder und Zweckurſachen der Welt, und die übrigen Ideen haben wieder ihren Zweck in der Idee des Guten.

Martin (Etudes sur le Timée de Platon (1841), I, 9 f., II, 60), dem die Ideen ſelbſtändig ſind, findet doch, da die Id. d. G. in Gott vollſtändig verwirklicht ſey, ebenfalls eine reale Trennung wie zwiſchen Dingen und Ideen zwiſchen ihnen nicht nothwendig, alſo möglich, daß ſie ſich in einer einzigen Weſenheit vereinigen. „En un mot, la réalité vivante de la perfection suprême est-elle distincte de son modèle, ou bien sont-ce les deux points de vue d'une seule et même chose? Voilà toute la question.“

Ueberweg (Rhein. Muſeum für Philologie. Neue Folge. IX. Jahrg. 1854. S. 69) vertheidigt wieder die völlige Identität, indem er dem oben bemerkten Mangel der Bonitz'ſchen Beweiſe durch folgenden abzuhelfen ſucht: die Güte Gottes iſt nach platon. Principien nur denkbar, wenn er entweder ſelbſt die Idee des Guten oder ihr Abbild iſt. Im letzteren Falle aber würde er der Idee nachſtehen, was Plato läugnet (ὁ θεός ... πάντῃ ἄριστα ἔχει). Folglich iſt er die Idee des Guten ſelbſt. Hier iſt nur zu Viel und dadurch wieder Nichts bewieſen. Denn ebenſo könnte man allen Ideen gegenüber verfahren,

---

(Ideen Elemente des göttl. Weſens, 48); Orges, comparatio Pl. et Aristot. librorum de republ. (1843), 15 f. („Id. b. summa Dei similitudo, ipse spiritus divinus, qui et rebus et hominibus inest ... ipsa Dei natura“); ferner Schürmann, de deo Pl., diss. Monast. 1845, 9 f. („summam mentis divinae virtutem“). Wehrmann's Plat. de summo bono doctrina iſt mir nur zur Hälfte (als Diſſertation 1843) zugänglich geweſen. In allen dieſen Ausführungen iſt erſtlich eine Unbeſtimmtheit zu bemerken, die ſtets zwiſchen Geiſt, Weſenheit, Gedanke ꝛc. ſchwankt und ſich auch meiſt in einem tanquam, prope äußert, zweitens eine der Hermann'ſchen ähnliche Deutung der Stelle der Republik.

die irgend eine Vollkommenheit bezeichnen z. B. des Lebens, der Schönheit, Gerechtigkeit ꝛc., denn auch hierin kann Gott nichts Anderem nachstehen, folglich wäre er mit allen diesen identisch.

So haben wir in diesem Abschnitt alle drei möglichen Ansichten gefunden: der völligen Identität, der partiellen Identität, der völligen Nichtidentität.

6) In der neuesten Zeit ist die Ansicht der Identität fast durchgängig*) herrschend geworden, sowohl in den allgemeineren geschichtlich-philosophischen Werken von Strümpell (Gesch. der theor. Phil. d. Gr. 1854, 131 f.), Preller (Historia phil. graecae et rom. 1857, 249 f.), Zeller (Phil. d. Gr. II, 1. 1859, 448 f., mit ausführl. Begründung), Brandis (Gesch. der Entwickelungen d. griech. Phil. 1862, S. 328 f.), Erdmann (Grundriß d. Gesch. d. Ph. 1866, I, 97, vgl. jedoch 102), Ueberweg (Grundriß d. Gesch. d. Ph., 1 [3. Aufl. 1867], 123) u. A., als in den (genetischen) Darstellungen der platonischen Philosophie von Steinhart**), Susemihl***), Michelis†), Ribbing††). Bei Susemihl gestaltet sie sich jedoch seiner Auffassung des übrigen Systemes zufolge zur Inhärenz der Idee des νοῦς und der der οὐσία in der Idee des

*) Mir ist nur Rettig, αἰτία im Philebus die persönl. Gottheit des Plato (Ankündigung d. Sommervorles. zu Bern 1866), als Gegner derselben bekannt; er theilt Trendelenburg's Ansicht.

**) Einleitungen zu H. Müllers Uebersetzung von Pl. sämmtl. W. (1850—59), III, 311. 455. 561; IV, 393 ꝛc. 643 f. 659; V, 210 f. 689; VI, 87; VII, 1. Th, 300.

***) Genetische Entwicklung der platon. Philos. (1855) I, 324. 360. 400. 444 f.; II, 17. 195. 336. 345. Vgl. Schneidewin's Philologus, 5. Jahrg., 3. Heft, 398. Prodromus plat. Forschungen (1852) 13. 88. Jahn's Jahrb., 68. Jahrg., 598; 70. Jahrg., 146.

†) Die Philos. Platon's in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit (1859) I, 119. 220; II, 22. 42. 82. 119. 278. 291.

Die Ansicht Becker's (d. phil. System Pl. in seiner Beziehung zum christl. Dogma, 1862, S. 60 f.; „göttliche Uridee" 161) ist mir nicht ganz klar.

v. Stein (Sieben Bücher zur Gesch. d. Platonismus, 1864, II, 373) findet selbst Unklarheit u. Widerspruch in der Sache.

††) Genet. Darstellung d. plat. Ideenlehre (aus dem Schwedischen 1863—64) I, 340 f. 353 f. 370, bes. 375 (Anm. 739).

Guten, bei Ribbing zur Läugnung der wissenschaftlichen Realität des platonischen Gottes. Das Gleiche ergiebt sich für Cohen*), dem die Idee des Guten ursprünglich ein „regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft“ ist.

Was an den Resultaten wie an der Methode dieser Forschungen für unsere Frage bedenklich scheint, ist in der Einleileitung erwähnt worden. Die vielseitigen Gesichtspuncte dagegen, die sie eröffnen, ihr tiefer Blick in's Ganze, ihre Gründlichkeit im Einzelnen: all' dies ist so anerkannt, daß hier der Hinweis darauf genügen möge, um, wenn die Uebersicht auch dieser jüngsten in der That nur nominell gleichen Resultate zu entmuthigen scheint, doch einen erneuten Versuch zu rechtfertigen.

## II. 1.

In doppelter Rücksicht fanden wir es nöthig, die Weltanschauung Plato's wenigstens ihrem wesentlichen Theile nach zu überblicken. Aus denselben Gründen beginnen wir mit den Ideen. Denn was uns als wesentlichster Bestandtheil des Systems schon bei oberflächlicher erster Betrachtung entgegentritt, sind eben sie; und wenn wir andrerseits das Lehrgebäude vom Fundamente bis zu den Spitzen dem Meister nachbauen wollen, müssen wir zu Grunde legen, was er zu Grunde legte, und dies sind bekanntlich wieder die Ideen.

Wir finden sie in Plato's Schriften als Erzeugnisse einer Polemik, welche, den Einen Zweck verfolgend, die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntniß darzuthun, sich nach drei Richtungen vorzugsweise wendet. Zuerst gegen die eleatische Lehre, nur das Seyende sey, es sey Eines und unbewegt, Denken und Seyn aber identisch. Hieraus entwickelt Plato Widersprüche**), z. B. daß Einheit und Seyn dennoch eine Zweiheit seyen; insbesondere aber, daß eine falsche Erkenntniß unmöglich werde;

*) Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt, in d. Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwiss. v. Lazarus u. Steinthal, IV (1866), S. 451. Welch' haarsträubende Deutung hiernach die Stelle der Rep. erfahren muß, s. S. 452 u. 453.

**) Sophista 244b — 245e und im zweiten Theil des Parmenides.

denn dieſe beziehe ſich in gewiſſem Sinne auf das Nichtſeyende, welches alſo in dieſem Sinne ſeyn müſſe (Soph. 241a — 242d). Iſt aber falſche Erkenntniß unmöglich, ſo iſt jede wahr, alſo auch die einander widerſprechenden. Der Satz des Widerſpruchs aber ſcheint Plato unbedingt anzuerkennen und Bedingung aller Erkenntniß*). Mithin iſt alle Erkenntniß unmöglich. Aus der heraklitiſchen Lehre ferner, Alles ſey im beſtändigen Werden, folgert er, daß von keinem Dinge Etwas behauptet werden kann, da im nächſten, ja im ſelben Augenblick Anderes von ihm gilt, ſowie daß auch die Erkenntniß ſelbſt gleich allem Uebrigen ſich fortwährend verwandelt, im nämlichen Moment eine andere iſt, ſich alſo wiederum widerſpricht (Cratylus 439c f.; Theaet. 181c f.). Ebendahin ſcheint ihm die ſophiſtiſche Lehre zu führen, daß der einzelne Menſch das Maß der Wahrheit ſey, weil dann die Behauptungen eines Jeden, alſo auch Derer, welche Entgegengeſetztes behaupten, wahr ſind (Theaet. 152a f.). Aus dieſen Conſequenzen ſchließt Plato zurück: es kann weder Alles in ſteter Bewegung und Veränderung noch Alles in ſteter Ruhe und Selbſtgleichheit ſeyn. Das ſtets ſich Aendernde war in der ſinnlichen Welt gegeben; das bei allem Wechſel der Dinge ſtets unverändert Beharrende fand er, wie ſchon Sokrates, in den allgemeinen Begriffen. Da dieſelben zugleich allen Subjecten gemeinſame Objecte, das Maß der Erkenntniß bilden, ſo war auch deren Möglichkeit mit ihnen gegeben. Aus den näheren Beſtimmungen dieſer Objecte, die er Ideen nennt, heben wir folgende als weſentlich hervor: ſie ſind der Zahl nach viele, und zwar giebt es für alles mit demſelben Namen Bezeichnete je Eine (Rep. X, 596a, 597c), jede iſt aber gegenüber den vielen unter ihr begriffenen Einzeldingen eine Einheit (Philebus 15a, b), einfach (Phaedo 78d), nicht in einem Anderen, ſondern für ſich und mit ſich (Symposion 211a f.), Nichts in ſich aufnehmend und ſelbſt in Nichts eingehend (Timaeus 52a), das wahrhaft und völlig Seyende (Soph. 248e; Rep. X, 597d); ferner geſtalt- und farblos (Phaedrus 247c), unräumlich, un-

*) Theaetetus 188a; Phaedo 103b; Soph. 241b, 249d, e, 256a; Rep. IV, 436b, c; X, 602e.

zeitlich ewig (Symp., Phaedr. l. c.), alſo kurz überſinnlich. Ihre Erkenntniß geſchieht, da der Sinn nur Sinnliches bietet, durch die Seele für ſich allein, und zwar hat dieſe, da wir zur Beurtheilung des Einzelnen die Idee ſchon mitbringen (Phaedo 75b), ſie vor dem jetzigen Leben geſchaut (Phaedr. 246e f., 250a), alles Lernen in dieſem iſt Erinnerung *), nach dem Tode aber hofft der Philoſoph ſie wieder zu ſchauen (Phaedo 66e).

Aus der Erkenntniß ergiebt ſich ein weiteres Prädicat. Da nämlich das Erkennen ein Thun, alſo das Erkanntwerden ein Leiden, jedes Leiden aber ein Bewegtwerden iſt, ſo müſſen ſie in Bewegung, und zwar zunächſt in paſſiver Bewegung ſeyn**). Hierzu fügt aber Plato einen zweiten Grund für die Ideenbewegung: das völlige Seyn, die Vollkommenheit der Ideen***). Die hieraus folgende Bewegung iſt jedoch eine andere als die vorige, wie ſich aus den damit verbundenen weiteren Prädicaten des Lebens, der Beſeelung und des Denkens ergiebt; denn das Denken wie das Leben iſt nach Plato Selbſtbewegung (Tim. 36e f.; Leg. X, 895c). Den Ideen kommt alſo ſowohl im paſſiven als im activen Sinne Bewegung zu.

Dadurch ſcheint ſich eine Schwierigkeit zu ergeben. Bewegung gerade war es, was am Sinnlichen die Erkenntniß hinderte und die Annahme der Ideen veranlaßte. Dieſe hätte alſo gar keinen Sinn, die Ideen wären zugleich Bedingung und Hinderniß des Erkennens, zugleich bewegt und unbewegt.

---

*) Meno 82c f., Phaedo 72e f., Phaedr. 249c. Dieſe Lehre ſchließt ſich zu eng an die übrigen aufgeführten, ſowie an die Unſterblichkeitsbeweiſe an, als daß ſie nicht ebenfalls für Plato's wiſſenſchaftliche Ueberzeugung gelten müßte.

**) Soph. 248d, e: *ὥστε τὴν οὐσίαν .. καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι.*

***) ibid.: *τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῇν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; κ. τ. λ.*

Plato, der dieſe Schwierigkeit wohl bemerkt (Soph. 249b f.), verfolgt ſie nach der Richtung, wie Etwas überhaupt zugleich bewegt und unbewegt ſeyn könne; wir ſuchen aber ſeinen ſonſtigen Angaben zu entnehmen, wie die Ideenbewegung ſpeciell zu denken ſey; denn es iſt offenbar nicht nothwendig, daß die Ideen in demſelben Sinne bewegt und unbewegt ſeyen. In der That unterſcheidet Plato mancherlei Arten von Bewegungen (z. B. Theaet. 181c, d; Leg. X, 893 f.), ja ihre Zahl iſt ihm nicht geſchloſſen (Rep. VII, 530d), beſonders aber ſtehen ſich gegenüber ſinnliche und geiſtige (Phaedr. 245c, d; Leg. X, 894b—e), von denen die letztere eine Vollkommenheit iſt*), die erſtere gerade das unvollkommene Seyn und Erkanntwerden des Sinnlichen bedingt. Der weſentliche Unterſchied beider iſt erſtens, daß die geiſtige ein Bewegen, die ſinnliche ein Bewegtwerden (Phaedr. ibid.; Leg. X, 894b—e), zweitens, daß die ſinnliche ein Entſtehen und Vergehen iſt oder es herbeiführen kann, die geiſtige nicht**). Wie verhält ſich nun zu dieſen die Ideenbewegung? Nach den oben gehörten Beſtimmungen wird den Ideen wie dem Sinnlichen paſſive Bewegung im Allgemeinen zugeſchrieben, ſie unterſcheiden ſich aber von dieſem durch die Unmöglichkeit der Corruption***); mit den Seelen dagegen haben ſie nebſt dieſer Unmöglichkeit die active Bewegung im Allgemeinen gemeinſam, unterſcheiden ſich aber von ihnen durch die Unfähigkeit, Anderes zu bewegen; denn weder an der vorhin betrachteten noch an irgend einer anderen Stelle wird ihnen die

*) Leg. X, 894d: *πασῶν ἐρρωμενεστάτην*, 895b: *πρεσβυτάτην*. XII, 966e und die flgd. Anm.

**) Leg. X, 894c: *ἐναρμόττουσαν πᾶσι ... καλουμένην δὲ ὄντως τῶν ὄντων .. κίνησιν*. Die Seele wird durch kein Thun oder Leiden durch keine Veränderung vernichtet, wie dies oft beim Sinnlichen, immer bei den Zahlen geſchieht: Crat. 432a; Rep. II, 381a, X, 608d f.; Phaedo 102a f.; Leg. X, 894a.

***) Phil. 15a; Tim. 52a: *ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον*. Dieſer Unterſchied rührt eben daher, daß die Bewegung der Ideen nur durch den Erkenntnißact geſchieht, durch welchen auch die ſinnlichen Dinge, ſoweit bei ihnen von Erkenntniß geſprochen werden kann (ſ. u.), keine Veränderungen oder Corruption erleiden.

Fähigkeit hierzu zugeschrieben*), während sie ein nothwendiges Prädicat der Seelen ist**). Den Ideen kommt also nur die Selbstbewegung zu, in welcher das Leben und das Denken besteht, nicht aber bewegende oder wirkende Kraft in Bezug auf Anderes.

Gegen diese Auffassung der Ideenbewegung könnte man vielleicht einwenden, daß den Ideen in der (S. 17, A. 3) angeführten Stelle kurzweg Seele beigelegt wird, daß sie also mit den Seelen auch alle Prädicate theilen, mit ihnen gleichartig seyn müssen. Hiergegen muß an die Gewohnheit Plato's erinnert werden, manche Bezeichnungen, namentlich solche, die eine Vollkommenheit ausdrücken, für Verwandtes, wenn auch nicht völlig Gleichartiges zu gebrauchen; z. B. nennt er θεός nicht bloß die oberste Gottheit, den Gott, sondern auch in einem weiteren Sinne die Welt- und die Gestirnseelen (Leg. X, 899 b; Tim. 34 b, 40 c, d), sowie die Ideen (Tim. 37 c: ἀϊδίων θεῶν). Ganz ähnlich nennt er die Ideen Seelen in einem weiteren Sinne, sofern ihnen nämlich Selbstbewegung zukommt, während Wirkung und Anderes den Seelen im engeren Sinne vorbehalten bleibt. Wir werden aber der Klarheit halber im Folgenden die Ideen stets den Seelen schlechtweg gegenüberstellen.

Man könnte ferner einwenden, daß, wenn die Ideen denkende Wesen sind, ihnen jedenfalls Objecte ihres Denkens entsprechen, welche sie nach Plato's oben berührter Anschauung

---

*) Zeller, Phil. d. Gr., II, 1. 437 führt Soph. 247 d an, wo das Seyende als „Vermögen, Kraft" (δύναμις) definirt werde. Plato hat es aber an derselben Stelle näher bestimmt: εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν .. εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν, 248 c: πάσχειν ἢ δρᾶν, und sofort 248 d f. angegeben, welches von beiden Vermögen er den Ideen zuschreibe: τὴν μὲν ψυχὴν γιγνώσκειν, τὴν δ' οὐσίαν γιγνώσκεσθαι· .. τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ ξυμβαίνει πάσχειν. Nur der γένεσις wird 248 c δύναμις τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν und zwar von den Gegnern Plato's zugeschrieben (von ihm selbst nicht, s. u.). Vgl. über diese Bedeutung von δύναμις Theaet. 156 a (δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν), Rep. VI, 509 b (δύναμις τοῦ δρᾶσθαι in ausdrückl. Analogie mit den Ideen).

**) Davon später. Einstweilen vgl. Phaedr. 245 c; Leg. X, 896 a: μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἁπάσης αἰτία ἅπασιν.

wenigſtens durch ihr Denken bewegen, wenn ſie auch ſonſt keine wirkende Macht auf ſie üben. Dies iſt richtig, nur wird man nach ſolchen Objecten für die Ideen bei Plato vergeblich ſuchen, und der Grund davon kann nur darin liegen, daß ſie ſelbſt ihre Objecte ſind. Darum wird nicht Erkennen (γιγνώσκειν) als Relation zu anderen Weſen, ſondern Denken (φρονεῖν) als inneres Prädicat ihnen beigelegt. Die ganze Bedeutung der Ideen in der platoniſchen Welt und ihre teleologiſche Stellung zu anderen Weſen bezüglich der Erkenntniß iſt alſo, wie wir ſchon zu Anfang ſahen, die der Erkenntnißobjecte für die Seelen, und es bleibt dabei: Seelen und Ideen ſind nur verwandt (Phaedo 79b; Rep. VI, 490b; X, 611e), d. h. die Ideen ſind die Eine Art geiſtiger Weſen, nämlich die erkannten, die erkennenden Seelen aber die andere (Soph. 248d: τὴν μὲν ψυχὴν γιγνώσκειν, τὴν δ' οὐσίαν γιγνώσκεσθαι).

Wir haben die Ideen ihren inneren Beſtimmungen nach betrachtet und ſie als immaterielle, durch ihr Leben und Denken ſich ſelbſt bewegende Weſen gefunden. Schon hierbei ſind wir genöthigt worden, auch auf ihr Verhältniß zu anderen Weſen einen Blick zu werfen. Welche Stellung ſie nun in dieſer Beziehung in der platoniſchen Welt einnehmen, darüber ſind ſehr verſchiedenartige Anſichten geltend gemacht worden, von denen wir hier die drei Hauptgruppen prüfen, indem die Ideen entweder als Beſtimmungen, insbeſondere Vorſtellungen in der Seele oder als Beſtimmungen in dem Einzelnen überhaupt (bez. dieſes in den Ideen) oder als getrennt von allem Einzelnen exiſtirend gedacht werden*).

Daß man ſie als Eigenſchaften, Theile, Momente, Weſensbeſtimmungen oder Gedanken irgend eines, auch des göttlichen**), Geiſtes faſſe, iſt von Plato ein für allemal verboten,

*) Es wäre leicht aber unnöthig, die Disjunction der möglichen Anſichten zu vervollſtändigen.

**) So die Neuplatoniker (außer Longin), in neuerer Zeit Stallbaum (in Tim. 40), Trendelenburg (de Phil. cons. Anm. 42), und, wenn ich recht verſtehe, Steinhart (Einl. VI, 87; vgl. V, 214; VI, 240) und Michelis

da er sie in nichts Anderem seyn läßt. Daß sie insbesondere nur subjective Gedanken seyen, widerlegen specielle Aussprüche*). Wie könnten auch selbstdenkende Wesen, als die wir sie fanden, nur in Gedankenform seyn, oder Gedanken selbst denken (vgl. Stallbaum in Soph. 41)? Dagegen spricht ferner die Art, wie die Ideen erkannt werden, das Schauen**), welches nicht in eine Reflexion auf die eigenen Gedanken umgedeutet werden kann; ganz entscheidend aber der Zweck, den die Annahme der Ideen erfüllen soll. Denn wenn die Wahrheit nicht zur subjectiven und dadurch unmöglich werden soll, muß jede Idee als eine einzige der gemeinsame Gegenstand des Erkennens seyn. Es nützt Nichts, eine Gleichheit der subjectiven Begriffe in Allen anzunehmen; denn da wir sie nicht aus den Allen gemeinsamen Sinnesobjecten abstrahiren (S. 17 mit Anm. 1), wo läge die Bürgschaft ihrer Gleichheit außer in der Einheit? Nach dieser Ansicht aber würde jede Idee nothwendig vielmal oder in vielen Theilen existiren müssen, darum versichert Plato nicht umsonst ihre Einheit und Einfachheit (S. 16) und beweist dadurch, daß er sie nicht für subjectiv gehalten.

Oder sollten sie unserem Geiste (wie auch den Dingen) durch Gott eingeprägt werden, und, wenn auch jede in vielen Exemplaren verbreitet wäre, doch deren Gleichheit durch Gottes Fürsorge verbürgt seyn†)? oder sollten wir Alle sie in Gott schauen? — lauter Meinungen, die Plato fremd sind und keinen Halt in seinen Worten haben††).

---

(Philos. Pl. II, 158. 163. 278. 282); ferner Fr. Hoffmann (Gottesidee des Anax., Sokr. u. Pl. 1860), Rosenkranz (pl. Ideenl. 1868) u. A.

*) Parmen. 132b; Symp. 211a (*οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη*).

**) Was auch dem göttlichen Geiste zugeschrieben wird: Phaedr. 247d; Tim. 29a.

†) Michelis erkennt (I, 274) den Widerspruch (freilich nicht als seinen eigenen) an, daß wir die Ideen zur Erkenntniß der Dinge schon haben, sie aber doch nur aus der Wahrnehmung derselben abstrahiren.

††) Dies gilt eigentlich von der ganzen Ansicht; gegen frühere Citate s. Zeller, Phil. d. Gr., II, 1. 425 f., der besonders mit Recht bemerkt, daß die

Aus der Widerlegung dieſer Gruppe von Auffaſſungen wollen wir nun auch einen poſitiven Nutzen ziehen. Plotin hat dieſesmal einen ſcharfen Blick gethan. Er wendet uns nämlich ein (Ennead. III, 9, 1), in den Ideen allein liege die Wahrheit; ſeyen ſie aber nicht ſelbſt im göttlichen Verſtande, ſo könnten es nur Bilder (εἴδωλα) von ihnen ſeyn, in denen die Wahrheit nicht läge, und da Gott offenbar die Erkenntniß der vollkommenen Wahrheit zugeſchrieben werden müſſe, müßten die Ideen ſelbſt ſeinem Verſtande innewohnen. Dieſen Schluß haben wir falſch gefunden, müſſen alſo auf die Falſchheit einer Prämiſſe ſchließen. Da nämlich allerdings die Berechtigung ihrer Annahme überhaupt in den Forderungen nicht bloß der göttlichen, ſondern zunächſt unſerer Erkenntniß liegt, ſo müſſen ſie, wie ſie wirklich ſind und ſoweit ſie ſind, erkennbar ſeyn, und es genügt nicht, daß ſ. z. ſg. Erkenntnißbilder von ihnen, ſondern nur, daß ſie als völlig erkannt im Geiſte ſind*). Die Ideen ſind alſo auch im Geiſte, und zwar in der Form ſubjectiver Begriffe, welche die Ideen in ihrem objectiven Seyn vollſtändig decken (wenigſtens decken können**). Darum macht Plato zwiſchen ſubjectiven Begriffen und den objectiven Ideen auch keinen ſprachlichen Unterſchied (S. Zeller 421).

---

Rep. X, 597b f. erwähnte Ideenſchöpfung nicht mit einer Gedankenproduction zu verwechſeln ſey; wenn daher in neueſter Zeit Michelis (II, 243) dieſelbe ſo deutet, daß Gottes Gedanken (Ideen) ſich in den Dingen ebenſo realiſirten wie die des Künſtlers in ſeinen Werken, ſo rührt dieſe Gegenüberſtellung nicht von Plato her; vielmehr nach ausdrücklicher Erklärung deſſelben ſchafft Gott die Ideen, wie der Künſtler ſein Werk, und realiſirt dieſer nicht ſeine Gedanken, ſondern bildet ein äußeres παράδειγμα ab. Die Stelle iſt alſo gerade ein Gegenbeweis.

*) Bezüglich der Namen der Dinge hebt Plato Crat. 432b—e hervor, daß ſie nicht vollkommen die Dinge bezeichnen, weil ſie ſonſt dieſe ſelbſt, alſo Alles doppelt ſeyn müßte; vielmehr ſeyen ſie nur Abbilder der Dinge. Wenn wir daher, fährt er 439a fort, die Wirklichkeit und Wahrheit erforſchen wollen, iſt es nothwendig, ſie nicht aus den mehr oder minder treuen Bildern, ſondern aus ihr ſelbſt zu erforſchen, — und geht zu den Ideen über, in denen er alſo das Wirkliche, wie es wirklich iſt, zu erkennen glaubt. Ganz ähnlich Phaedo c. 48. (χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.)

**) Denn es giebt ein allmäliges Aufſteigen zur reinen Erkenntniß (Phaedr., Symp.)

Wir gehen zur Prüfung einer zweiten Hauptansicht über, daß nämlich die Ideen in dem Einzelnen oder dieses in den Ideen sey, und zwar betrachten wir sie zuerst in der letzteren scheinbar ferner liegenden Form, in der sie die kräftigste Vertretung, obgleich nur in der Gegenwart, gefunden hat. Darnach sind die Ideen das einzig Wirkliche, die Dinge nur ihre Erscheinung oder Form, ihnen immanent oder inhärirend*). Wir müssen auch diese Ansicht verwerfen aus folgenden Gründen.

a) Daß wenigstens die erkennenden Seelen nicht Ideen und daß sie von ihnen real getrennt sind, haben wir soeben gesehen**), die Ideen sind also schon nicht mehr das einzig Seyende; wenn ferner Plato sie das wahrhaft und völlig Seyende nennt, so heißt dies ja gerade, daß sie nicht das einzige sind, was er denn auch niemals ausspricht. Vielmehr führt er

b) im Philebus 23c f. vier, im Timaeus 52a drei „Gattungen des Seyenden" auf, von denen nur Eine anerkanntermaßen die Ideen sind, und zwar sind die übrigen nicht in dem Einen Seyn der Ideen vereinigt, sondern diese von den übrigen real getrennt, denn an der letzteren Stelle werden sie ausdrücklich dadurch charakterisirt, daß sie Nichts in sich aufnehmen. Dadurch wird denn auch direct die Inhärenz geläugnet, denn dann nehmen sie auch die Dinge nicht in sich auf, gleichviel in welcher Form.

c) Ganz unmöglich wird diese Ansicht dadurch, daß sie in Plato's Namen das Werden (Entstehen und Vergehen) der Dinge entweder nur höchst gezwungen***) oder eigentlich gar nicht er-

---

*) Zeller a. a. O. 469, 471 f.; in extremer Weise Deuschle, platon. Sprachphil. 27, plat. Mythen 3; Susemihl, genet. Entw. I, 352. 466; II, 408 ꝛc., und Ribbing, genet. Darstellung d. pl. Ideenl. I, 262. 333. 360 (dessen Hauptunterschied von Zeller darin besteht, daß ihm die Ideen nicht mehr hypostasirte, sondern reine und „flüssige" Begriffe sind: 319. 322 f.).

**) Ersteres wird von Zeller 422, A. 3. (1: Aufl. 194 f. mit Zustimmung Susemihls II, 160) selbst nachgewiesen.

***) Susemihl II, 342: „die Negation der Negation"; Ribbing I, 209: „γένεσις ist die phänomenale Form oder das sinnliche Daseyn der κοινωνία" d. i. (I, 322 f. 328) der wechselseitigen Bestimmung der Ideen. Deuschle, pl.

klären, vielmehr läugnen*) oder in die Ideen verlegen muß**). Plato will es gerade aus der Ideenwelt ausgeschlossen wissen (Tim. 52a), aber auch nur aus dieser, erkennt es sonst nicht nur an, sondern bestimmt sogar das Verhältniß desselben zu den Ideen, demzufolge sie Ursachen der γένεσις καὶ φθορά sind: Phaedo 96 f. (s. S. 30, 31)***), Phil. 25e (μιγνὺς ταῦτα, γενέσεις τινὰς ἐφ' ἑκάστων συμβαίνειν). Auch die Seelen und der νοῦς sind (in einem anderen Sinne) Ursachen des Werdens: Leg. X, 891e: πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἁπάντων, Phil. 26e f. Plato will also sicherlich das Werden erklären; durch dessen Läugnung vollends würde er der Einseitigkeit der Eleaten anheimfallen, die er eben durch die Ideen bekämpft†). Da also ein Werden besteht, aber von den Ideen ausgeschlossen ist, so sind wir hiemit wieder auf ein von ihnen getrenntes Reich, das des Sinnlichen, gewiesen††).

d) Aber nicht das Werden der Dinge allein, sondern sie selbst,

---

Myth. 8, deutet es gar auf die sog. Mittelbegriffe, wie die Idee des Einschlafens zwischen der des Wachens und Schlafens.

*) Susemihl II, 445: „das Werden als solches ist auch gar nicht zu erklären, sondern vielmehr zu negiren;" ebenso II, 335. Deuschle, plat. Sprachph. 37.

**) Susem. I, 350. 356 (als relative Negation). Dagegen Deuschle a. a. O. 36: „das Werden kommt von außen an das Seyn; keineswegs immanirt es ihm, wie die genetische Erklärungsweise es angiebt. Das Seyn wird, wie Tim. 38b sagt, ὑπ' ἀνάγκης in die Erscheinungswelt herübergezogen und zur Rückkehr in seine Transscendenz wieder losgelassen. Es selbst beharrt in fortwährender Beständigkeit. Die vom Seyn umschlossenen allgemeinen Begriffe ragen in dieß Werdende nothwendig herüber, Soph. 245d. Bei solcher starren Gebundenheit alles Seyenden konnt es nicht fehlen, daß aller lebendige Proceß aus der Anschauung vom Werden entweichen mußte" 2c.

***) Der allgemeine Titel dieser Untersuchung ist 96a angegeben: δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι, und, da die Ideen an die Reihe kommen, werden auch sie nicht plötzlich als Ursachen des Seyns bezeichnet, wie Deuschle und Susemihl meinen, sondern ebenfalls des Werdens, 100d: διισχυρίζομαι ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά. 101c: μέγα ἂν βοήσῃς ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου.

†) Was Susemihl zugiebt, I, 349. 351.

††) Wir werden dieses nun festgestellte Reich des Sinnlich-Wirklichen künftig kurz das der Dinge (πράγματα) nennen.

die ganze Welt des Einzelnen, ſind ſie objective*) „Erſcheinungen der Ideen", bedürfen, wie man ſagt, einer „Ableitung" aus dieſen; es muß erklärt werden, warum nicht das Weſen allein, ſondern auch ſeine Erſcheinung vorhanden iſt. Sind die Dinge ſelbſt real, dann freilich verſteht ſich ihre Exiſtenz ſo gut und ſchlecht wie die der Ideen. Nun iſt aber keine Spur von Ableitung bei Plato zu finden. Man könnte ſagen, wegen der Unrealität eines Princips außer den Ideen ſey ſie unmöglich geweſen. Warum iſt aber nicht einmal ein Verſuch gemacht**)? Einfach deßwegen, weil nach Plato in der That die Ideen nicht das einzig Reale und die Dinge nicht ihre Erſcheinungen, ſondern ſelbſt real ſind.

Noch weniger als aus jeder Idee für ſich iſt eine Ableitung aus ihrer gegenſeitigen Beziehung, Beſtimmung, Beſchränkung, Negation ꝛc. †) gegeben und denkbar; denn wenn Etwas nicht ein Anderes als es ſelbſt iſt, ſo folgt daraus kein Drittes und auch keine Erſcheinung.

e) Die ſinnliche Luſt iſt Plato ein Werden (Phil. 53 c, 54 d). Sehen wir auch ab von der Möglichkeit des Werdens überhaupt; aber iſt ſie ihm Erſcheinungsform des Guten oder „Negation der Negation"? Freilich iſt ihm der Körper eine ſchlimme Inhärenz ††); allein wohin ſoll ſich die ſo eindringlich empfohlene Flucht aus

*) Daß ſie nur ſubjective Erſcheinungen ſeyen (Ritter), hat Zeller 466 f. widerlegt.

**) Zeller 474—485 hat dieſes Bedenken ſelbſt ausgeführt und auf die Transſcendenz als ſeine Löſung hingewieſen.

***) Denn die von Zeller geſuchten Andeutungen werden von ihm ſelbſt als nicht zur Sache gehörig anerkannt, da ſie die Realität der Dinge ſtets vorausſetzen. Plato weiß gar Nichts von all' den Schwierigkeiten, die Zeller hier begegnen.

†) Suſemihl I, 350 f. (die „relative Negation," „der lebendige Proceß der Ideen ſelbſt bewirkt die Welt der Erſcheinung") während Zeller 474 u. 479, A. 1 es unmöglich findet.

††) Nach Suſemihl I, 439; II, 25. 354 iſt der Körper nur „die niedrigſte Potenz im Seelenleben" und „die Idee des Körpers eine Inhärenz der Idee der Seele", worauf „das Zerfallen der Welt in eine phyſiſche und pſychiſche Seite" beruhe. Das Erſtere folgert er aus einem von Pl. bekämpften Einwand (Phaedo 87), daß die Seele ſich den Körper webe, das Letztere ſey der „wiſſenſchaftliche Ausdruck" davon!

dem Sinnlichen, Körperlichen richten? Zur Seele? Aber sie ist ja selbst nur Erscheinung. Zur Idee? Aber die Erscheinung überhaupt kann nicht abgeworfen werden, inhärirt dem Wesen, und eine einzelne kann nicht selbst zum Wesen werden. Es wäre also unbegründete Furcht oder Hoffnung gewesen, wenn Plato so unermüdlich die Unsterblichkeit bewies; denn sie wäre entweder gleichgültig*) oder unmöglich.

f) Ist durch das Bisherige die Ansicht unhaltbar geworden, so tritt um so fester die hauptsächlich auf Grund derselben angezweifelte Autorität des Aristoteles wieder hervor, der die Ideen bekanntlich im Sinne vollständiger Trennung von den Dingen als *χωριστά*, *παρὰ τὰ πράγματα* bezeichnet Metaph. I, 6. p. 987, b, 8. 30. XIII, 9. p. 1086, a, 33.

g) Der Vortheil der Ansicht, wodurch sie empfohlen wird, daß sie nämlich gewisse im Parmenides entwickelte Schwierigkeiten der Ideenlehre hebe, ist illusorisch. Denn erstens hat sie Plato selbst nicht gelöst, da er die dort am meisten getadelten Ausdrücke in den reifsten Dialogen in demselben Sinne wiedergebraucht (s. S. 28 mit A.); zweitens muß ich wenigstens gestehen, daß mir durch die Ausdrücke Wesen — Erscheinung, die man statt jener setzt, das Verhältniß nicht im Geringsten deutlicher, wohl aber um Vieles undeutlicher wird; und vermuthe, daß es in dieser mindestens sehr unanschaulichen Form Plato's plastischer Denkweise undenkbar gewesen wäre; sehr klar ist nur, warum gerade in der Gegenwart, die es in die philosophische Terminologie eingeführt hat, die ganze Ansicht über die platonischen Ideen Vertretung findet. Sehen wir aber ab von der freilich wohlfeilen Versicherung, das Eine Wesen erscheine eben als Vielheit, und halten uns an verständlichere Worte, wie „Abschattung der Idee, vielgestaltige Brechung ihrer Strahlen in dem an sich leeren und dunkeln Raume des Unbegrenzten"

*) Am meisten, wenn, wie Susemihl consequent meint, Plato die Seele nicht völliger Körperlosigkeit fähig geglaubt hätte (I, 461). Welche Aussicht für den Philosophen, der den Phaedo schrieb! — weßhalb Zeller (537) mit Entschiedenheit eine solche Annahme verwirft. S. auch S. 33 A. 2.

(Zeller 473), ſo ſieht Jeder, daß dies nur zur Verdeutlichung des Widerſpruches dient, da in dem an ſich leeren Raume weder Schatten noch Strahlenbrechung möglich iſt. Durch dieſe Anſicht entſtehen alſo erſt die Widerſprüche*).

Was ſoll ſie uns nun noch leiſten? Sie muß das Werden läugnen: Plato behauptet es; ſie muß eine Ableitung der Erſcheinungen fordern: Plato verweigert ſie; ſie will die Widerſprüche der Ideenlehre löſen: ſie bleiben; ſie will den Dualismus verbannen: er wird zum Widerſpruch; ſie ſelbſt widerſpricht den Ausſprüchen des Ariſtoteles, den Ausſprüchen und Principien Plato's auf allen Gebieten: ſie ſelbſt iſt zu verwerfen.

Nicht ohne Grund und hoffentlich auch nicht ohne Folgen verweilten wir hier ſo lange; ſowohl die Wichtigkeit der Sache, welche die Wurzel aller Auffaſſung Plato's und beſonders unſerer Frage bildet, erforderte es, als die Kraft und Conſequenz, mit welcher dieſe Anſchauung durchgeführt worden iſt, und die merkwürdiger Weiſe faſt alle eben erwähnten Folgerungen bis auf die letzte ſelbſt gezogen hat. Um ſo kürzer können wir nun bei der zweiten Anſicht der Immanenz ſeyn, welche die Ideen (als Grenzen**) ꝛc.) in den Einzeldingen ſeyn läßt. Ihr widerſpricht ſowohl die Einheit als die Unvergänglichkeit der Ideen (denn mit dem Dinge vergeht auch Alles, was an und in ihm iſt) als ihre Bedeutung (denn was nützt die Exiſtenz in den Dingen, da wir ſie nicht aus ihnen erkennen?), als endlich directe Ausſprüche Plato's, der außer der Größe, Schönheit ꝛc. in den Dingen noch eine Idee der Größe ꝛc. kennt (Phaedo 103 b, Euthydem. 301 a, Phaedr. 249 d) und die Ideen in nichts Anderes eingehen läßt. — Auch von der Anſicht der Immanenz zwiſchen Dingen und Ideen wollen wir nun, wie vorhin von der der Immanenz der Ideen im Geiſte, nicht ohne Ausbeutung für die poſitive Erkenntniß der Ideen ſcheiden. Wie dort ihr Verhält-

*) Die nähere Ausführung bei Zeller 484 und Suſemihl I, 356.

**) v. Stein, ſieben Bücher zur Geſchichte des Platonismus ꝛc., I, 214.

niß zum erkennenden Geiſte, ſo wird hier ihr Verhältniß zu den Dingen eine nähere Beſtimmung fordern; widerſtrebt es doch philoſophiſcher Weltauffaſſung, zwei zuſammenhangsloſe Welten in ſo ſchroffer Trennung ſich gegenüberzuſtellen! Die vollkommene Erkenntniß hatte früher gefordert, daß die Ideen, wie ſie in Wirklichkeit ſind, ſo auch erkannt werden können und nicht als Erkenntnißbilder, ſondern als völlig erkannt im Geiſte ſeyen. Das unvollkommene Seyn der Dinge macht umgekehrt die Gegenwart der Ideen, wie ſie wirklich ſind, in ihnen unmöglich, es müſſen alſo Seynsbilder der Ideen in den Dingen ſeyn und das Verhältniß der Dinge zu den Ideen iſt das der Abbilder zu den Vorbildern: Aehnlichkeit. So iſt es conſequent und ſo hat es Plato thatſächlich angenommen. Darum unterſcheidet er hier auch, wenn er genauer ſpricht, die Ideen wie ſie in den Dingen und wie ſie wirklich ſind (ſ. o.), und ſchreibt ihnen in den Dingen eine Trübung zu (Phaedr. 250 b). Bekannt ſind die Ausdrücke, mit denen er das Verhältniß bezeichnet: παρουσία der Ideen, μέθεξις, κοινωνία der Dinge mit ihnen; die Ideen ſind παραδείγματα, die Dinge ihre εἰκόνες oder ὁμοιώματα: Ausdrücke, von denen ſich die drei letzten, die ja vollkommen deutlich ſind, als Erklärung der übrigen*) in den reifſten Dialogen Tim. und Rep.**) finden (alſo nicht bloß in einem oft für mythiſch gehaltenen, wovon unten, ſondern in dem wiſſenſchaftlichſten aller Werke Plato's), in denen zugleich die Trennung der Ideen und Dinge am ſtrengſten vollzogen iſt, und die, wie wir in der Einleitung ſagten, für unſere Frage maßgebend ſind.

---

Aus dem Bisherigen iſt uns über die platoniſche Welt-

*) Es iſt das Bild der Idee, alſo in dieſem Sinne ein Theil von ihr, im Dinge gegenwärtig. Wenn Plato die übrigen Ausdrücke noch zuweilen neben den obigen gebraucht, ſo zeigen doch die ſtets beigegebenen Analogien (Spiegelbild, Traumbild ꝛc.) den damit verbundenen Sinn; auch wir werden daher, welchen jener Ausdrücke wir auch gebrauchen, dieſen Sinn darunter verſtehen.

**) Tim. 28a, 30c, 37c, 50c, 52a etc. Rep. V, 476c; VI, 509d f.; VII, 514a f., 532a f.

anſchauung Folgendes klar geworden. Sie ſtatuirt drei von einander getrennte Gebiete des Seyenden, deren Grundeintheilung die des Geiſtigen und Sinnlichen iſt, wovon Erſteres wieder in die Seelen (im engeren Sinne) und die Ideen zerfällt*). Wollen wir alſo die Ideen vorläufig definiren d. h. gegen das übrige Seyende und dieſes gegen ſie abgrenzen, ſo werden wir ſagen: ſie ſind weder in irgend einem Verſtande noch in irgend einem ſinnlichen Dinge, ſondern *für ſich exiſtirende geiſtige Weſen, welche dem Verſtande gegenüber die Stelle der Erkenntniß-Objecte einnehmen.* Man kann ſie in dieſer Hinſicht ſubſtanziirte, hypoſtaſirte, objectivirte ꝛc. Begriffe nennen.

Neben dieſer Trennung der Welten fanden wir bereits auch einen Zuſammenhang. Dieſer bedarf nun nach mehreren Seiten hin der Ergänzung. Wir fanden 1. zwiſchen Ideen und Dingen das Verhältniß, daß dieſe ſind, indem ſie Ideen ähnlich ſind (*μετέχειν*), und werden, indem ſie anderen Ideen ähnlich werden (*μεταλαμβάνειν*). Ein Seyn kommt nun, wenn auch kein vergängliches, den Seelen ebenfalls zu; auch von ihnen giebt es, wie von allem Vielen, dem der gleiche Name zukommt, eine Idee; wie verhalten ſie ſich nun zu dieſer, wie zu den Ideen überhaupt in ihrem Seyn? Plato giebt an, daß auch ſie Abbilder derſelben ſeyen, ſo zwar, daß ſie durch nothwendiges und immerwährendes Theilhaben an der Idee des Lebens unſterblich ſeyen (Phaedo 105 c, 106 d; Tim. 30 c). Aus dieſem Verhältniß der Ideen zu den beiden anderen Welten können wir nun unſerem Vorhaben gemäß einen Grundſatz abſtrahiren: Jedes Prädicat eines Einzelnen in dieſen Welten iſt metaphyſiſch zu erklären als Aehnlichkeit des Subjectes mit der Idee des Prädicates, wenn es dem Subject mit Anderen gemeinſam**) und nicht mit ihm identiſch†) iſt. Was wir hier

*) *γένος ὁρατόν* und *γένος νοητόν* oder *ἀειδές* Rep. VI, 509d; Tim. 27d f., 52a (Ideen), Phaedo 79a; Leg. X, 898e (Seelen). Ein anderer Geſichtspunct wird uns bald zu derſelben Gliederung führen.

**) Denn von allen ſolchen giebt es eine Idee.

†) Denn von einem Individuum allein giebt es keine Idee, vgl. Zeller 422.

unplatoniſch ausdrückten, hat Plato einfacher geſagt: das Schöne iſt durch die Schönheit ſchön (Phaedo 100 d), wir müſſen es aber um der Genauigkeit des Verſtändniſſes willen ſo überſetzen. Ferner ſind vermöge jenes Verhältniſſes die Ideen in gewiſſer Weiſe Urſachen beider Welten zu nennen. Sie ſind nicht Zweckurſachen; denn ſolche ſind entweder Gedanken eines Geiſtes, der ſie zu verwirklichen ſtrebt, oder (in einem anderen Sinne) das zu Verwirklichende ſelbſt, alſo die Dinge oder in ihnen. All' dies mußten wir aber für die Ideen läugnen*). Sie ſind auch nicht wirkende Urſachen, Plato giebt dafür keine Andeutung**). Sie ſind vielmehr die παραδείγματα, die jenſeitigen Urbilder der Welt, und da die Aehnlichkeit dieſer mit ihnen einen Theil und zwar das Weſentliche des diesſeitigen Seyns bildet, eben als Urbilder Urſachen zu nennen. Hieraus ergiebt ſich zunächſt ein anderer Ausſpruch des erſten Grundſatzes: Alles Seyn der Dinge und Seelen (bis auf die individuellen Unterſchiede) ſetzt die Ideen als vorbildliche Urſachen (παραδείγματα) voraus. Sodann ein neuer Grundſatz: Da

---

*) Trendelenburg a. a. O.; Brandis, Handb. II, 1, 355, Geſch. d. Entw. I, 314; Zeller 437 f.; Erdmann, Grundr. 96 f. führen Phaedo 95 e f. für die Zweckurſächlichkeit an. Hier finde ich a. die (joniſche) Materie — 96 e; b. die wirkende Urſache, obwohl nicht ganz ſcharf gefaßt (σχίσις, πρόσθεσις vgl. 101 c) — 97 c; c. die Zweckurſache (und ihren Träger, den anaxagoreiſchen νοῦς) — 99 d; mit dieſem ἀγαθόν, βέλτιστον iſt aber nicht die Idee des Guten gemeint, vielmehr treten, auf's Schärfſte abgegrenzt, d. erſt 99 d med. (cap. 48) die Ideen als neue Urſache auf und ihre Urſächlichkeit wird als εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη angegeben. (Die genauere Beſtimmung ſ. oben.) An ihnen als den ſicherſten unter den Urſachen will Plato einfältig feſthalten (100 d); daß ſie aber gar die Welt zuſammenhalten und in ihnen alle vorigen zuſammenfallen ſollen (Zeller), iſt von ihnen nicht geſagt, ſondern das Erſtere nur vom Zweck (99 c), das Letztere gar nicht; vielmehr ſind „die übrigen" immer noch neben ihnen erwähnt 100 c, d, 101 c. Das Citat Zeller's aus Ariſtoteles (vgl. flgd. S. A. 2) ſagt, daß die Ideen Urſachen ſeyen, und zwar ganz in unſerem Sinne, κατὰ τὴν μετάληψιν, aber nicht, daß ſie die oder die einzigen ſeyen.

**) Wir haben dies oben gegen Zeller dargethan, ſ. S. 19 A. 1.

bei allem Werden der Dinge ein Seyendes entſteht*), ſo ſetzt auch alles Werden der Dinge die Ideen als παραδείγματα des Entſtehenden voraus**).

Wir fanden 2. zwiſchen Seelen und Ideen das Verhältniß des Erkennens; ein ſolches muß nun auch zwiſchen Seelen und Dingen beſtehen, da wir ſonſt nicht einmal von der Exiſtenz der Sinnenwelt wiſſen könnten. Wiſſenſchaft freilich im eigentlichen Sinn iſt, wie wir ſahen, von ihnen unmöglich. Die Kenntniß, die wir von ihnen haben, muß alſo ein Mittelding zwiſchen Wiſſen und Nichtwiſſen ſeyn. Plato ſtellt in der That ein ſolches auf: die wahrſcheinliche Meinung (Rep. V, 478 e). Ferner iſt das Erkennen auch gar nicht die einzige Aeußerung der Seelenthätigkeit, und es fragt ſich, wie wir uns in den übrigen zu den Dingen ſowie zu den Ideen verhalten. Hier ſind nun wieder die Ideen die Vorbilder, denen wir auch in unſerem ſittlichen Streben uns ſelbſt und Andere verähnlichen ſollen (Phaedr. 252 d f.; Symp. 212 a; Rep. VI, 500 d), das Maß unſerer Handlungen (Politic. 284 d f.), (z. B. die Idee der Beſonnenheit, Gerechtigkeit); ſowie die Vorbilder für die künſtleriſche (überhaupt Aeußeres ſchaffende) Thätigkeit (Rep. X, 596 b). Gegenüber den Dingen aber iſt die wichtigſte Bedeutung der Seelen, daß ſie die wirkenden Urſachen aller Bewegung und alles Werdens in der Körperwelt ſind. Denn kein Körper kann ſich ſelbſt bewegen (Phaedr. 245 e). Darum ſind die Menſchenſeelen auch nicht die einzigen, ſondern den Geſtirnen, die ſich im Kreiſe, und der ganzen Welt, die ſich um ſich ſelbſt bewegt, müſſen Seelen zuerkannt werden (Tim. 37 a f., Leg. X, 899 b). Durch eine Bewegung nun wird auch das Werden herbeigeführt***). In den Seelen liegen alſo die wir-

*) Phil. 26 d: γένεσις εἰς οὐσίαν.

**) Phaedo 100 d, 101 a; Aristot. de gener. et corr. II, 9. p. 335 b, 13: εἶναι μὲν ἕκαστον λέγεται κατὰ τὸ εἶδος, γίνεσθαι δὲ κατὰ τὴν μετάληψιν καὶ φθείρεσθαι κατὰ τὴν ἀποβολήν, ὥστ' εἰ ταῦτα ἀληθῆ, τὰ εἴδη οἴεται ἐξ ἀνάγκης αἴτια εἶναι καὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

***) Leg. X, 894 a: μετακινούμενον γίγνεται πᾶν.

kenden Urſachen alles Geſchehens in der Natur (Leg. X, 896 a, 898 e; Phil. 30 e; Soph. 265 c), welche ihren Namen mit Unrecht trägt; denn nicht ſie iſt das Urſprüngliche*), auch das Geſchehen iſt nur ein anderer Name für das Gewirktwerden und wirkende Urſache für Urſache ſchlechthin**). Wirken aber heißt aus dem Nichtſeyn zum Seyn überführen***). (Plato hat alſo einen deutlichen und ſcharfen Begriff der wirkenden Urſache, wenn auch nicht des Naturwirkens im neueren Sinne.)

Die Geſtirnſeelen ſind danach Bewegungsurſachen der Geſtirne und erzeugende Urſachen der Pflanzen, Thiere und alles Lebloſen auf ihnen (Soph. 265 c); unſere Seelen aber Bewegungsurſachen unſerer Körper und erzeugende Urſachen in der Kunſt†). So können wir jetzt wieder einen Grundſatz aufſtellen: daß nicht bloß ein *παράδειγμα*, ſondern auch eine wirkende Urſache für jedes Werden in der Welt der Dinge nothwendig iſt, und daß dieſelbe in der Welt der Seelen liegt.

Auch aus dem Zuſammenhang der drei Reiche ergiebt ſich, wie vorhin aus ihrer Trennung, eine nähere Beſtimmung der Ideen: ſie ſind die vorbildlichen Urſachen für das Seyn der beiden anderen Welten und für das Werden der Dinge; deßgleichen eine nähere Beſtimmung der Seelen:

*) Leg. X, 892 b: *τὰ μεγάλα καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις τέχνης ἂν γίγνοιτο, ὄντα ἐν πρώτοις, τὰ δὲ φύσει καὶ φύσις, ἣν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο, ὕστερα καὶ ἀρχόμενα ἂν ἐκ τέχνης εἴη καὶ νοῦ.*

**) Phil. 26 e: *οὐκοῦν ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν;.. καὶ μὴν τό γε ποιούμενον καὶ τὸ γιγνόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι.. διαφέρον εὑρήσομεν.*

***) Soph. 219 b: *πᾶν ὅπερ ἂν μὴ πρότερόν τις ὂν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγῃ, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγόμενον ποιεῖσθαί πού φαμεν.* 265 b. Symp. 205 b: *ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.*

†) Daher theilt Soph. 265 b f. die erzeugende Thätigkeit in die zwei Arten der göttlichen (wozu die der Geſtirne) und der menſchlichen, indem unter der *τέχνη* auch das Handwerk begriffen iſt, ſ. vorige Anm. vgl. Rep. VII, 522 b.

ſie ſind die wirkenden Urſachen nicht nur für die geiſtige Bewegung der Ideen im Erkenntnißact*), ſondern auch für die Veränderung und das Werden der Dinge**). Aus der Betrachtung dieſer Beſtimmungen erwächſt wiederum nach zwei Seiten hin der Antrieb zur Weiterforſchung. Wir ſehen nämlich 1) daraus, daß die beſte Erklärung (aus den Urſachen) eigentlich für die Dinge gegeben iſt, und daß, wie Plato die Definition des Philoſophen ſuchend zuerſt die des Sophiſten fand, ſo wir ſtatt über die Ideen über die Dinge Aufklärung gefunden haben. Da jedoch dies Reſultat für die geſuchte Erkenntniß der platoniſchen Welt (wie dem Plato das ſeinige) offenbar weſentlich iſt, fahren wir zunächſt auf dieſem Wege fort, indem wir nach den übrigen Principien der Dinge fragen. Denn es entgeht Niemanden, daß aus einer Aehnlichkeit und einer wirkenden Urſache noch kein Bild entſteht und beſteht; ſonſt müßten alle Unterſchiede der Dinge von den Ideen und damit ihr ganzes Seyn aus dieſen beiden ſich erklären laſſen. Nun erklärt die wirkende Urſache allerdings, indem ſie ſich nach dieſem oder jenem Vorbild richten kann, daß die Aehnlichkeiten vieler Ideen in Einem Ding exiſtiren, aber nicht, daß viele Dinge an Einer Idee theilhaben. Zunächſt muß überhaupt ein Subſtrat vorhanden ſeyn, das die Wirkung aufnimmt und ohne welches weder Ein noch viele Bilder entſtehen könnten; denn nicht die Dinge ſelbſt können dies ſeyn, weil ſie durch die Theilnahme erſt conſtituirt werden. Wir fordern alſo ein Princip für die Vielheit und die Unvollkommenheit der Dinge, welche Einer Idee ähnlich ſind (wodurch ſie ſich ſowohl von dieſer als, indem ſie größer oder geringer iſt, unter ſich unterſcheiden), und ein Subſtrat, welches die Abbildung der Idee aufnimmt, alſo einen weiteren Grund des Werdens,

*) Denn auch die Welt- und Geſtirnſeelen als die vollkommenſten erkennen die Ideen, Leg. X, 901 d; Tim. 37 a, c, 51 e.

**) Daher werden ſie als das ſich ſelbſt und alles Andere zu bewegen Vermögende definirt, Leg. X, 896 a: δυναμένην αὐτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησιν; ... μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἁπάσης αἰτία ἅπασιν; daß ſie aber ſtets ein Anderes bewegten (Suſemihl, ſ. S. 26 Anm.), wird nicht geſagt, ſondern nur, daß ſie ſtets ſich ſelbſt bewegen, Phaedr. 245 c.

ohne den es unmöglich ist. Dies die Bedeutung der s. g. platonischen Materie. Sie ist Eine allgemeine für die Welt der Dinge, aber als Princip der Vielheit ein ἄπειρον, Grund des Mehr und Minder (Phil. 23 c f.; Polit. 273 d), der Unvollkommenheit (Theaet. 176 a; Polit. 273 b), selbst nicht werdend, entstehend und vergehend (Tim. 50 b, 51 b, c), aber Mutter und Amme des Werdens (ib. 49 a, 51 a), selbst formlos, aber alle Formen, alle ein- und ausgehenden Bilder der Ideen aufnehmend (ib. 50 c, d, 51 a). Da die Ideen, Ursachen der Vollkommenheit der Dinge, selbst das völlig und wahrhaft Seyende sind, so ist die Materie, Ursache der Unvollkommenheit, selbst das nicht wahrhaft Seyende, keineswegs aber ein schlechthin Nichtseyendes*), da wir sonst auch von ihr Nichts wüßten; da sie aber doch weniger ist als die Dinge und die Erkenntniß- mit der Seynsweise für Plato immer parallel läuft**), so entspricht ihr eine eigene Erkenntnißweise, der (freilich mit Grund nicht näher beschriebene) „unächte Schluß“***).

Aus denselben Gründen nun, mit Ausnahme des Werdens, ist auch für die Seelen eine Materie unentbehrlich. Auch sie sind Abbilder, auch in ihnen ist Vielheit und verschiedene Stufen. Die vollkommenste ist die Weltseele†), dann folgen

---

*) Vom Nichtseyn derselben weiß Plato so wenig wie von dem alleinigen Seyn der Ideen. Mit dem μὴ ὄν des Soph. und Parm. wird die Materie oft fälschlich verwechselt; jenes bedeutet, daß, was irgend ein Seyn hat, viel Anderes nicht ist und dies Andere nicht das Erste; daher das μὴ ὄν sich als das ἕτερον herausstellt (Soph.). Der Grund davon, daß das Eine nicht das Andere, von ihm verschieden ist, ist allerdings die Materie; von ihr ist aber hier nicht die Rede (sonst würde sich der Sophist mit der Materie beschäftigen), ja nicht einmal von den Dingen, sondern von dem gegenseitigen Verhältnisse der Ideen, auf welches wir später kommen.

**) Tim. 29 b: ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧνπερ εἰσὶν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ ξυγγενεῖς ὄντας. 29 c: ὅ τί περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. Rep. VII, 534 a.

***) Tim. 52 b: λογισμῷ νόθῳ.

†) Tim. 34 b, 37 a; Leg. X, 899 b f. und 896 d—898 c. An dieser letzten Stelle hat man oft eine gute und eine böse Weltseele gefunden. Ihr

die Geſtirn-, endlich die Einzelſeelen (Tim. 40 a). Es giebt alſo auch eine allgemeine Seelenmaterie*).

Das Verhältniß der Materie zu dem Uebrigen, was wir bis jetzt als exiſtirend kennen, iſt natürlich ihrer ganzen Bedeutung zufolge Immanenz in den Dingen bez. Seelen. Ihre Urſächlichkeit iſt die einer nothwendigen Miturſache (Tim. 46e, 47e), ohne welche die eigentliche (der νοῦς) nicht Urſache wäre**), der zum Werden dienenden Urſache (Phil. 27 a); und wir haben mit ihr einen weiteren Satz des Syſtems gefunden: Zu allem Seyn der Seelen und Dinge und zu allem Werden der letzteren iſt die Materie derſelben nothwendige Miturſache.

---

Inhalt iſt folgender: „a) die Seele (allgemein geſprochen) iſt die Urſache von Allem, alſo auch vom Guten und Böſen (— 896 e); b) nun muß, wie über alles Bewegte, ſo über die ganze Welt eine Seele walten; und da es zweierlei Seelen giebt, gute und böſe (je nach der Art ihrer Wirkung, Bewegung) ſo fragt es ſich: welcher Art iſt die Weltſeele? (— 897 c) c) es kommt auf die Bewegung der Welt an. Sie iſt eine Bewegung um ſich ſelbſt, die ſich ſtets und nach allen Richtungen gleich bleibt; dieſe iſt aber der geiſtigen, welche die vortrefflichſte iſt, am nächſten verwandt; alſo die Weltſeele als Urſache dieſer Bewegung eine gute.“ Beide Seelen anzunehmen, verbietet ein für allemal ſchon das entweder — oder (898 c: ἤτοι τὴν ἀρίστην ψυχὴν ἢ τὴν ἐναντίαν). Die ſcheinbare Schwierigkeit 896 d: ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν — πλείους hebt ſich, wenn man nach Auflöſung des Particips (ὅτι ψυχὴ διοικεῖ..., μῶν οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν [= κόσμον, Tim. 28 b] ἀνάγκη κ. τ. λ.) die Frage nach der Zahl auf das Subject des Vorderſatzes bezieht, wie dies in der That bei allem Folgenden geſchieht; ſo daß alſo nach den Arten der Seele überhaupt gefragt wird. Man könnte ſagen, indem das Subject für beide Sätze daſſelbe ſey, werde die Zweiheit doch auch auf die Weltſeele übertragen. Allein das Subject bleibt eben nicht daſſelbe, und zwar für jede mögliche Auslegung, da ψυχὴ .. ἐν ἅπασι τοῖς κινουμένοις offenbar die Seele überhaupt, im Allgemeinen bedeutet, die ψυχὴ τοῦ οὐρανοῦ aber eine beſtimmte iſt (wie auch wir ſagen: Schnee deckt die Höhen der Alpen, mithin auch die Jungfrau — letzteres aber gewiß nicht all' der Schnee, der auf den Alpen liegt).

*) Ib. 35 a für die Welt-, 40 b für die Geſtirn-, 41 d für die Einzelſeelen. Daß auch dieſe Materie Eine iſt, geht daraus hervor, daß die Ueberreſte von der Bildung der höheren immer für die niederen Seelen verwendet werden. Daß ſie von der ſinnlichen verſchieden iſt, zeigt die erſte Stelle (die aber damit noch keineswegs erklärt ſeyn ſoll).

**) Phaedo 99 b bezügl. der joniſchen Materie, an deren Stelle die platoniſche trat.

2) Bei näherer Betrachtung des obigen Zusammenhangs der Welten zeigen sich folgende weitere Mängel. Schon das Seyn der Dinge ist gewissermaßen noch ganz unerklärt. Denn die Körper werden zwar durch die Seelen erzeugt, aber nicht durch ihre eigenen. Weil also die Weltseele nicht ihren eigenen Leib erzeugt, fehlt für den Weltkörper (d. h. eigentlich für die ganze körperliche Welt) eine wirkende Ursache*). Gehen wir auf das Seyn der Seelen zurück, so zeigt sich hier derselbe Mangel. Sie sind Bilder der Ideen, haben eine nothwendige Mitursache, aber die, für welche sie Mitursache ist und die allein den Namen der Ursache verdient (S. 32), nämlich die wirkende, fehlt gänzlich. Zu welcher der bisher kennen gelernten Gattungen des Seyenden könnte nun diese gehören? Sie kann offenbar entweder ein erkennender Geist (Seele) seyn, dessen Seyn aber nicht durch Abbildung der Ideen bedingt ist (sonst ergäbe sich ein unendlicher Regreß), oder eine Idee, welche wirkende Kraft besitzt, oder keines von beiden. Man sieht jedoch leicht, daß diese Möglichkeiten auf Eine herauskommen, da sie keinesfalls ganz in demselben Sinne wie die übrigen Ideen oder Seelen diese Namen tragen würde. Wir stellen also an das platonische System von seinen Grundsätzen aus wiederum die Forderung einer oder mehrerer neuen Realitäten, nämlich des wirkenden Princips für den Weltkörper und für das ganze Reich der Seelen, die nicht gerade nothwendig identisch seyn müssen, es aber seyn können und wovon wir das letztere in obiger Weise näher bestimmen konnten.

Plato hat dieser Forderung vollständig genügt, und zwar vorzugsweise im Timaeus. Bevor wir die hier gegebenen Bestimmungen überblicken, scheint es nothwendig, einer schon von Xenokrates, besonders aber in unserer Zeit vielfach geübten Auffassung gegenüber, die diesen Dialog ganz oder größtentheils

*) Man könnte hierin eine Paradoxie finden; sie ist allerdings darin begründet daß die Welt nicht als die Summe ihrer beseelten und unbeseelten Theile, sondern selbst als Seele betrachtet wird, die alles Körperliche zu ihrem Leibe hat.

als einen der dialektischen Auslegung bedürftigen Mythus betrachtet*), uns zu rechtfertigen, wenn wir ihr mit Aristoteles**) nicht beitreten. Unnöthig ist dies insofern, als der Ursprung und treibende Grund jener Auffassung in einer Ansicht über die Ideen liegt, die wir als falsch gefunden; denn wenn nur Ideen existirten, wäre es freilich thöricht, von einer Entstehung oder gar zeitlichen Entstehung der Welt im Ernste zu reden. Indeß wir können auch, von allem Früheren abgesehen, uns ganz einfach an Plato's eigene Aussage halten. Er läßt von p. 29 b an niemals eine bedeutendere Stelle vorübergehen, ohne den Standpunct der Erörterung als den der größtmöglichen Wahrscheinlichkeit zu bezeichnen***). Der Mythus schließt aber Wahrscheinlichkeit aus, denn er kann wörtlich genommen nur falsch, dem Sinne nach gedeutet nur wahr seyn. Der Dialog ist also in seinen Hauptstellen nicht mythisch. Plato giebt auch den Grund für jenen Standpunct an: es handle sich um die Erklärung der sinnlichen Welt, von der nur wahrscheinliche Meinug möglich sey †). Nach diesem Grunde versteht es sich aus dem früher Gehörten von selbst.

Nun ist aber zu beachten, daß dieser Gegenstand und in Folge dessen dieser Erkenntnißgrad erst von 29 b an angegeben

*) Zeller, plat. Stud. 208 f., Phil. d. Gr. II, 1. 508 f., extrem wiederum Susemihl II, 313 f., während Ribbing I, 370 u. Anm. 735 das hierher Gehörige und den ganzen Timaeus „höchst merkwürdig" findet. Uebrigens wird die Bezeichnung „mythisch" nicht von Allen in gleichem Sinne gebraucht, und muß auch bei den verschiedenen „Mythen" etwas verschieden gebraucht werden. Zeller (362 f. 487) scheint das Mythische, namentlich den Demiurg im Tim., als ernst gemeinte Ergänzung der Lehre zu betrachten, worin aber Plato noch zu viel Dichter gewesen sey. Was er nun war, ist hier gleichgültig, wir erforschen was er lehrt. Ich kann daher das eigentlich Mythische hier nur mit Susemihl II, 317 f. 320 als parabolisch, allegorisch und Alles, was nicht unter diesen Begriff fällt, wörtlich als philosophische Lehre von mehr oder weniger Gewißheit betrachten. Wir kommen später darauf zurück.

**) Unter den Neuern vgl. bes. Ueberweg, Rhein. Mus., N. F. IX, 76; Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge plat. Schriften 287 f.

***) λόγος μάλιστ' εἰκώς, 29 b — e, 30 b, 44 d, 48 d, 56, a d, 68 d, 72 d. Ueber die Worte εἰκώς und μῦθος s. Ueberweg, Untersuchungen 289.

†) An denselben Stellen.

wird; von 27 c — 29 b gesteht der Sprecher Timäus weder Mythus noch Wahrscheinlichkeit zu, was er sowohl der Wichtigkeit des grundlegenden Anfangs wegen als einem ausdrücklichen Verlangen des Sokrates gegenüber*) gerade hier hätte thun müssen; vielmehr beweist das ὧδε οὖν 29 b klar, daß die Wahrscheinlichkeit erst hier beginnt. Dem entspricht die Darstellungsform 27 c — 29 b: es ist logische Schlußfolgerung; dem entsprechen die Prämissen dieses Schlusses: es sind die uns schon bekannten Grundsätze des Systems; dem entspricht der gefolgerte Gegenstand: es ist das παράδειγμα und die wirkende Ursache der Welt, also nichts vom Sinnlichen. Nun ist es ja gerade dieser Gegenstand, den wir ebenfalls suchen; wir haben also nicht einmal bloß wahrscheinliche Rede, geschweige denn einen Mythus zu erwarten, der immer einer unsicheren und mehr oder minder geistreichen Deutung unterläge**). Das Schema der Stelle ist folgendes:

Obersatz in drei Theilen.

a) Das immer Seyende, nie Werdende ist das durch die Vernunft, das stets Werdende ist das durch die Meinung zu Erfassende; b) alles Werdende muß durch eine Ursache werden; c) bildet diese***) es einem immer seyenden παράδειγμα nach, so muß

*) 26 e: τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που.

**) Es besteht also nicht die Alternative, den Timaeus gar nicht oder ganz für mythisch zu halten (Susemihl II, 326), so wenig als die, die übrige Lehre durch ihn oder umgekehrt zu deuten (das. 324); daß einzelne Passus mythisch sind, hat er mit anderen Dialogen gemein; wenn Susemihl (Jahn's Jahrb., 70. Jahrg. 146) nur das „Wirken nach räumlich-zeitlichen Kategorien und menschlicher Weise" mythisch findet, so stimme ich völlig bei, nur wird, wenn man bedenkt, daß mit dem Gewirkten nicht zugleich das Wirken räumlich-zeitlich seyn muß, dessen sehr wenig seyn. Uebrigens hört ja bei den physicalischen, physiologischen und pathologischen Erklärungen, wie sie eben Plato geben konnte, die Umsetzung in dialektische Begriffsverhältnisse von selber auf.

***) Der Ausdruck δημιοῦργος enthält keine Vermenschlichung (Susemihl 340) sondern bezeichnet als wissenschaftlicher Terminus die wirkende Ursache, Phil. 27 b: τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν. Symp. 205 b (s. S. 32 A. 3); Soph. 219 c, 265 c; Pol. 279 c, 281 c, d.

es gut werden; ſchlecht, wenn ſie ein gewordenes παράδειγμα*) gebraucht.

Unterſatz. Die ganze Welt iſt körperlich, alſo durch Meinung zu erfaſſen.

Schluß den Theilen des Oberſatzes entſprechend. a) Sie iſt werdend und geworden**); b) den Erzeuger derſelben zu finden iſt ſchwierig und ihn Allen mitzutheilen unmöglich***); c) da die Welt die beſte iſt, ſo iſt ihr παράδειγμα das immer Seyende (die Ideen).

In der Folge giebt Timäus die Bildung der Welt im Einzelnen an: zuerſt des Weltkörpers, dann der Weltſeele, der Geſtirnkörper (mit ihnen der Zeit†)), der Geſtirnſeelen und der unſterblichen Menſchenſeelen. Es wird alſo Alles, was wir inductiv verlangten, deductiv gegeben; und dazu eine Beſtätigung

*) Dies iſt ähnlich hypothetiſch, wie die böſe Weltſeele (S. 34 A. 4).

**) Man kann das hinzugefügte „iſt geworden" eine Erſchleichung nennen, kann es aber auch ſo auffaſſen: „ſie wird, wird werden und iſt geworden", und den Fehler darin finden, daß für das letztere ſpäter (ſ. u.) ein zeitlicher Anfang ſubſtituirt wird. In dieſer Form würde Plato's Schluß Suſemihl's „dialektiſcher Auslegung" des Zeitanfangs, „daß ſie ſtets ein werdendes und gewordenes Daſeyn geführt habe und führen werde" (II, 327), täuſchend ähnlich ſehen, und Suſemihl hat daher ſehr Unrecht, ihn als „ſchülerhaften Schnitzer" zu bezeichnen, der auf den Mythus hindeute (II, 341), zumal ein ſolcher doch wohl in der Form des Mythus ebenſowenig vorkommen darf.

***) Dies iſt allerdings mehr eine auf Oberſatz b bezügliche Bemerkung, als ſeine logiſche Folge (daß ein Erzeuger der Welt exiſtire), welche aber darin implicite gegeben iſt.

†) Die Widerſprüche, die man in dieſer Entſtehung der Zeit fand, ſind, wie auch andere, z. B. daß Gott gut, ſeine Güte Beweggrund, alſo die Welt doch ewig ſeyn müſſe (Zeller 509), größtentheils nicht gegen die wörtliche Auffaſſung von Plato's Worten, ſondern gegen die Sache gerichtet, beweiſen alſo in erſterer Hinſicht Nichts. Im Gegentheil: wenn Plato ſagt, die Welt ſey entſtanden, und man hält es für ſeine Meinung, ſie ſey nicht entſtanden; wenn er ſagt, die Zeit habe einen Anfang, und man meint, er habe das Gegentheil ſagen wollen; wenn er ſagt, Widerſprüche in ſeiner Darſtellung würden ſich wegen des Gegenſtandes nicht wohl vermeiden laſſen, und man hält ſie für „wohlbeabſichtigt" (Suſemihl 328), ſo möchten in dieſem Falle weder Plato's Worte noch die Sache, ſondern die Interpretation ein Widerſpruch ſeyn. Sie beweiſt alſo ihr eigenes Gegentheil, die wörtliche Auffaſſung.

der für das Werden überhaupt gefundenen Grundsätze auch für dieses erste Werden: es ist nebst der wirkenden Ursache das *παράδειγμα* (die Ideen) und die Materie (30 f.) gegeben, deren Bestimmungen wir großentheils dem Timaeus entnommen haben.

Ganz dasselbe nun und aus denselben Gründen lehrt Philebus. Er theilt 23 c — 27c das Seyende mit besonderer Rücksicht auf seine Entstehung in vier Gattungen, Unbegrenztes, Begrenztes, aus diesen Gemischtes und wirkende Ursache der Mischung. Dies sind Gattungen*) und es ist nur eine Anwendung derselben auf Einen Fall, wenn sie — sonst unzweifelhaft mit Recht**) — auf Materie, Ideen, Dinge, Gott bezogen werden; auch die Seelen sind eine Mischung aus Materie und Ideen***), und das *αἴτιον* nicht von vornherein auf Gott zu beziehen, sondern für alles Werden gefordert†). Nun ist Zweck dieser Eintheilung, den *νοῦς* (die erkennende Thätigkeit des Menschen) und die *ἡδονή* unter einer der Gattungen unterzubringen. Hierzu wird zunächst auf das Weltall hingewiesen und gezeigt, daß in ihm (als Grund der Ordnung) ein *νοῦς* also auch eine Seele walte. Beides aber komme ihm zu durch die Kraft der *αἰτία* ††). Wenn nun schon *αἰτία* schlechtweg die

*) 26 e: *τέταρτον γένος*, 27 a: *τρία γένη* etc.

**) Ich kann mich hierin außer dem durch die Analogie mit dem Timaeus gegebenen Beweise einfach an Brandis, Steinhart, Susemihl, Rettig u. A. gegen Zeller anschließen.

***) Eigentlich dem Bilde derselben, Plato setzt sie selbst dafür, wie er dies oft, gegenüber den subjectiven Begriffen immer thut.

†) 26 e: *πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι.*

††) 30 d: *οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἑρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.* Dagegen ist in 30 e: *ὅτι νοῦς ἐστὶ γενούσης τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος* sicherlich mit Hermann (Plat. diall. Praef. ad Phil. VIII) *γένους* zu lesen statt *γενούστης*, was sowohl der Wortbildung (das.) als dem Sinne nach absurd ist, denn kurz vorher heißt es, die *αἰτία* sey Ursache des *νοῦς*, also gerade umgekehrt. Es ist einfach nur die beabsichtigte Folgerung gezogen, welche gleich darauf zweimal wiederholt wird (31 a: *νοῦς δήπου .. οὗ μὲν γένους ἐστὶ .. δεδήλωται* und: *ὅτι νοῦς αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους*).

wirkende Urſache bedeutet (ποιοῦν, δημιουργοῦν), ſo kann ἡ αἰτία, von der hier im prägnanten Sinne die Rede iſt, nur die erſte ſeyn, die wir ſchon im Tim. als Urſache der Weltſeele fanden. Daher lautet Plato's Folgerung nur, daß der αἰτία der (menſchliche) νοῦς verwandt ſey und faſt unter dieſe Gattung falle. Jene erſte Urſache iſt alſo im eigentlichſten Sinne allein ſo zu nennen. Darum wird auch als wahrhafter νοῦς nur der göttliche bezeichnet*), und wenigſtens bezüglich ſeiner der Spruch der Weiſen, womit ſie ſich ſelbſt verherrlichen, anerkannt, daß der Geiſt König des Himmels und der Erde ſey (28c — 29a). Beachten wir dieſes, ſo wird uns nun auch das in den Leges hierüber Geſagte leicht verſtändlich. Es wird (10. Buch), um das Daſeyn von Göttern nachzuweiſen, von der Seele im Allgemeinen gezeigt, daß ſie gegenüber dem Körper das Frühere ſey (892 a, 893 a, 896 c), dies auf die Geſtirnſeelen angewandt und dieſelben Götter genannt**). Damit wäre der populären Darſtellungsweiſe des Dialogs Genüge gethan. Allein, genauer betrachtet, finden wir es zwar eben wegen dieſes Standpunctes dahingeſtellt, ob Eine oder mehrere Seelen über das All walten***), aber doch die Seele immer nur als das zuerſt, vor den Körpern Entſtandene†) angegeben und andrerſeits von dem Gott, dem Fürſorger des Alls, dem König (X, 902 e, 903 b, 904 a) geſprochen. In Analogie mit ihm alſo ſind die Geſtirne vorhin Götter genannt worden; ſie ſind die gewordenen Götter des Timaeus gegenüber dem ewig ſeyenden ††), die (durch ihre Körper) ſichtbaren gegenüber dem geiſtigen †††). So beſtätigen alſo und ergänzen dieſe Dialoge den Timaeus, wie dieſer unſere Schlüſſe, und wir

*) 22 c: τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν.

**) 900 b: θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν.

***) Ibid.: ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἴτιαι ἐφάνησαν.

†) 892 a: ὡς ἐν πρώτοις ἐστὶ σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένη. 899 c: γένεσιν ἁπάντων εἶναι πρώτην. XII, 967 d: ψυχή — πρεσβύτατον ἁπάντων ὅσα γονῆς μετείληφεν.

††) Tim. 34 a: ὄντος ἀεὶ θεοῦ, 34 b, 37 a, 40 c, 41 a etc.

†††) Die Welt iſt (92 b) εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός.

dürfen jetzt als syſtematiſch gefordert und durch Plato's Ausſagen vollkommen beſtätigt den platoniſchen Satz hinſtellen: daß eine erſte wirkende Urſache für die Welt der Seelen und Dinge exiſtire, welche in beſonderem Sinne Urſache, Seele, Geiſt und Gott zu nennen ſey; — wir dürfen aber nicht ſagen, daß wir den platoniſchen Gott gefunden hätten, denn es iſt nicht erwieſen, daß dieſe wirkende Urſache die einzige iſt, noch auch, daß, wenn ſie es iſt, wir ſie ſowohl nach allen Seiten als in ihrer ganzen Urſächlichkeit kennen. In der erſten Beziehung werden wir ſpäter Aufſchluß finden, in den beiden letzteren Beziehungen fügen wir ſogleich Ergänzungen hinzu. Der Gott, den wir als erſte wirkende Urſache der Seelen und der körperlichen Welt fanden, iſt nämlich 1) nach der Seite ſeiner Erkenntniß und ſeines Seyns gegenüber den Ideen noch nicht beſtimmt und unſere darauf bezüglichen Forderungen nicht als erfüllt nachgewieſen. Was nun die Erkenntniß betrifft, ſo iſt dies leicht. Denn Tim. führt die Ideen als Vorbilder an, auf welche hinblickend er die Welt geſtaltete, Phaedrus ſchildert ſie als allen Seelen gemeinſame Erkenntnißobjecte, bei denen verweilend der Gott göttlich iſt*), die Leges ſchreiben ihre Erkenntniß ſchon den Göttern im weiteren Sinne (X, 901 d), Parmenides, wenn je Einem, dem Gotte zu (134 c). Anders bezüglich des Seyns. Plato giebt keine Andeutung, daß Gott nicht an den Ideen theilhabe, wir müſſen hier alſo vorläufig eine Lücke in unſeren Folgerungen laſſen. Wie ſteht es aber dann mit einem Grundſatz, den wir oben für den Fall fanden, wenn einem Subjecte ein mit Vielen gemeinſames Prädicat gegeben wird? denn offenbar kommen dem Gotte viele Prädicate zu, die er mit den Seelen gemein hat. Gilt er auch in dieſem Falle, ſo iſt Gott Abbild der betreffenden Ideen und wir müſſen nach einer weiteren wirkenden Urſache fragen; gilt er nicht, welches Verhältniß waltet dann ob zwiſchen Gott und jenen Ideen? Zur Löſung dieſer Fragen iſt noch kein Anhalts-

*) 249 c: *πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι.*

punct gegeben, ſie mögen alſo ſtehen bleiben. Hingegen müſſen wir 2) jetzt ein Moment hervorheben, das, obgleich in den vorhin erwähnten Dialogen auf's Reichlichſte und in enger Verbindung mit der wirkenden Urſächlichkeit Gottes gegeben, der Ueberſichtlichkeit halber zurückgedrängt wurde: Gott iſt nicht Urſache des Seyns allein, ſondern auch der Ordnung, des Guten in der Natur*) wie im Leben**) und nur des Guten in Beidem***), ebenſo gefordert zur Erklärung dieſer Thatſachen als des Seyns überhaupt. In abgeleiteter Weiſe gilt auch dies wieder von den Seelen: die Geſtirne leiten durch ihre geordneten Bewegungen den Lauf der Natur (Phil. 30 c; Leg. X, 886 a f.), die Menſchen ſollen wenigſtens in der Herrſchaft über den Körper (Phaedo 94 c f.) und im geordneten Denken (Tim. 90 d) jene Bewegungen nachahmen. So iſt uns eine neue Urſächlichkeit des νοῦς, der Seele überhaupt erwachſen, wie iſt ſie aber zu bezeichnen? Wir finden ſie, tiefer zurückgehend, als Beweggrund zum Wirken in dem Wirkenden bezeichnet. Nachdem Timaeus den Bildner der Welt gefunden, iſt die nächſte Frage nach dem Grund, weßwegen er ſie bildete, und die Antwort, daß er gut war und Alles ſich möglichſt verähnlichen wollte†);

*) Tim. 68 e: τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτός. Phil. 28 e: τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον, καὶ οὐκ ἀλλως ἔγωγ' ἄν ποτε περὶ αὐτῶν εἴποιμι οὐδ' ἂν δοξάσαιμι, vgl. Pol. 273 b: παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος πάντα τὰ καλὰ κέκτηται (ὁ κόσμος). Rep. VII, 530 a; Leg. X, 899 b; XII, 966 e u. 967 b: νοῦς ἐστὶ τὸ πᾶν διακεκοσμηκώς, dem Anaxagoras zuſtimmend. Die hier und Phaedo 97 c f. (ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος) bei Anaxagoras vermißte Durchführung giebt der Timaeus.

**) Leg. X, 899 d f.; Rep. II, 379 c: τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια ἀλλ' οὐ τὸν θεόν, vgl. 380 c.

***) Tim., Rep. l. c.; Tim. 42 d; Rep. X, 617 e: αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

†) 29 d: λέγωμεν δὴ δι' ἣν τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ξ̓ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδένος ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ.

es ist also zugleich seine neidlose Güte und das der Welt und allem Einzelnen Beste*) Beweggrund; er selbst aber die beste der Ursachen**) und so wesentlich gut, daß jede Aenderung in ihm Aenderung zum Schlechten wäre***); daher auch die Welt die schönste und bestmögliche und also einzige†). Dieser Beweggrund, Güte und Fürsorge, wird auch den Gestirnseelen in der Einwirkung auf die Natur zugeschrieben††). — Dies Alles scheint für sich verständlich, ist es aber keineswegs im Zusammenhalte mit dem Früheren. Denn was Gutes und Vollkommenes in der Welt ist, ist Abbild der Ideen; und diese können ohnehin nicht mehr oder weniger verähnlicht werden, denn hiefür ist die Materie nothwendige Ursache. Wozu also noch obendrein die Güte als Beweggrund im Wirkenden, da durch mechanische Wirksamkeit desselben die Vollkommenheit der Welt erklärt ist? Wir haben sie auch gar nicht gefordert, Plato selbst führt, was er durch sie erklären will, manchmal wieder auf die Ideen zurück (Tim. 28 a, 31 a), und so hätte der Begriff des Zweckes — denn um diesen handelt es sich offenbar — keine Stätte im System, wo er heimathsberechtigt wäre. Dies ist aber so undenkbar, daß vielmehr das ganze System darin begründet scheint und der ganze Timaeus nur seine Anwendung ist. Wir befinden uns also auch hier in einer Verlegenheit, die auf diesem Wege unlösbar ist und uns nöthigt, einen anderen einzuschlagen.

Richtung und Ausgangspunct desselben werden wir leicht finden, wenn wir unser anfängliches Vorhaben und dessen bis-

---

*) 47 a; Phaedo 98 b: ἑκάστῳ .. τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν .. ἀγαθόν.

**) Tim. 29 a: ἄριστος τῶν αἰτίων, 30 a etc.

***) Rep. II, 381 b f.: ὁ θεός γε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει .. ταύτῃ μὲν δὴ ἥκιστα ἂν πολλὰς μορφὰς ἴσχοι ὁ θεός κ. τ. λ. 381 c: κάλλιστος καὶ ἄριστος ὤν. 382 e. Protag. 344 b.

†) Tim. 29 a, 30 b, 92 b: ὁ κόσμος οὗτω .. μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.

††) Leg. X, 899 d f.; XII, 967 a: γιγνόμενα ... διανοίαις βουλήσεως ἀγαθῶν περὶ τελουμένων.

herige Erfüllung erwägen. Wir wollten die platoniſche Welt uns vorführen, und zwar aus doppeltem Grunde. Erſtlich, um unter den Ideen die Idee des Guten zu finden: wir haben ſie nicht gefunden. Zweitens, um aus der Gliederung, den Verhältniſſen und Principien der platoniſchen Welt uns Grundſätze zu abſtrahiren. Wie weit iſt dies gelungen? Wir fanden zuerſt eine dreifache Gliederung nach dem Eintheilungsgrunde der Erkenntniß, indem die Ideen und die körperlichen Dinge als Erkanntes den Seelen als Erkennendem gegenüber ſtanden. Dieſelben Glieder nur in anderer Zuſammenſtellung ergiebt ein neuer, jetzt gewonnener Eintheilungsgrund: die Ideen ſtehen als das ewig Seyende (ἀΐδιοι οὐσίαι) den körperlichen Dingen und Seelen als dem Gewordenen gegenüber. Was nun die Principien betrifft, ſo haben wir ſolche für das Seyn und die Ordnung des Gewordenen gefunden, alſo für die ganze Welt außer den Ideen, nur nicht für ſie ſelber. Und doch ſollen ſie der eigentliche Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſeyn. Die Vielheit deſſen, was an einer Idee theilhat, iſt durch dieſelbe erklärt; allein es hat auch wieder jedes Einzelne an vielen Ideen Theil, deren es alſo beinahe ebenſoviele giebt, als Dinge, die zu erklären ſind; deßhalb bemerkt Ariſtoteles (Met. I, 9 p. 990, b, 2) mit Recht, daß die Platoniker verführen wie einer, der etwas zählen will und es beſſer zu zählen meint, wenn er es vorher multiplicirte. Ja es wäre, um die Ordnung der geſchaffenen Welt zu verſtehen, eine ungeordnete geſchaffen worden. Die numeriſche Vielheit der Ideen nun war nicht aufzuheben und Ariſtoteles' Vorwurf bleibt; Ordnung aber und Einheit in dem Vielen war möglich. Nachdem wir alſo das Weſen der Ideen und ihre Verhältniſſe zu den übrigen Gebieten des Seyenden erforſcht, ſind wir darauf geführt, auch nach ihrem Verhältniſſe zu einander, nach der Ordnung und den einheitlichen Principien der Ideenwelt zu fragen. Da aber die Verhältniſſe aus dem Weſen folgen müſſen, ſo werden den Ausgangspunct für die hierauf gerichtete Unterſuchung wiederum die Ideen bilden, aber nicht

mehr in jener Unbeſtimmtheit wie zu Anfang dieſes Theils, ſondern nach ihrem Weſen, wie wir es im Laufe deſſelben kennen gelernt. Von dieſem Ausgangspunct aus und mit dieſer Richtung werden wir denn auch allein die Idee des Guten finden können, indem wir platoniſcher Weiſung gemäß (Rep. VI, 511 c) von Ideen durch Ideen zu Ideen fortſchreiten.

## II. 2.

Auf Wahrheit lautete die Forderung, deren Erfüllung die Ideen waren und aus der ſich als ihre erſte Bedeutung die objectiver, hypoſtaſirter Begriffe ergab. Dieſelbe Forderung iſt es, welche auch ihr gegenſeitiges Verhältniß in dieſer Rückſicht beſtimmt. Die Begriffe werden miteinander verbunden im Urtheil des Verſtandes; könnten nun zwei derſelben mit gleichem Recht, in beliebiger Weiſe mit einer dritten verbunden werden, ſo wäre der Satz des Widerſpruchs aufgehoben, es gäbe kein Kriterium der Wahrheit*). Wie alſo jeder Begriff an der entſprechenden

*) Aber ſcheint nicht gerade dies das Reſultat des Parmenides? *Ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται. Ἀληθέστατα.* Hegel hat mit den Neuplatonikern in ihm die tiefſten Geheimniſſe platoniſchen Wiſſens, neuere Forſchungen wenigſtens die angeblich reinſte Faſſung der Ideenlehre (Immanenz) als ſein poſitives Ergebniß gefunden, während andere ihn nicht für das Werk Plato's ſondern eines Skeptikers halten (Ueberweg, N. Jahrb. f. Ph. 89. Bd. (1864) S. 97 f.). Wir können zwar auch den letzteren nicht beiſtimmen, halten aber den erſteren gegenüber K. Fr. Hermann's (Geſch. u. Syſtem d. pl. Ph., 1839, S. 507 f. 665 f.) Urtheil für das richtige: „was platoniſche Dialektik iſt, hat er ſelbſt anderswo zu deutlich ausgeſprochen und an den Beiſpielen im Sophiſten und Politikus praktiſch bethätigt, als daß wir dieſes Spiel mit Begriffen, die ohne Verſtändigung über ihre Bedeutung in willkürliche Verbindungen gebracht werden, ſey es mit Schleiermacher als ein gleichſam als formaler oder methodologiſcher Theil ſeiner eigentlich philoſophiſchen Thätigkeit vorausgeſchicktes Muſter, ſey es mit anderen als den reinſten Ausdruck der Ideenlehre und demgemäß als Gipfel und Maßſtab der platoniſchen Methode ſelbſt betrachten könnten, und je weniger er ſich auch nur eines ähnlichen Verfahrens in anderen Werken bedient hat, deſto ſicherer dürfen wir annehmen, daß die Dialektik dieſes Geſprächs nicht ſowohl aus dem Geiſte ſeines Syſtems als vielmehr aus der Nothwendigkeit hervorgegangen ſey, die neuen Principien deſſelben auf Selbſt-

Idee ſein objectives und unveränderliches Maß hat, ſo auch ihre Verbindung an der Verbindung der Ideen, welche aus demſelben Grunde objectiv und unveränderlich ſeyn muß. Welcher Art iſt nun aber das Verhältniß der Ideen unter ſich, wonach zwei Begriffe im Urtheil ſich ausſchließen, andere ſich verbinden laſſen? Nicht die Ideen, wie ſie an und für ſich ſind, können ſich widerſprechen oder verbunden ſeyn. Denn ſie liegen nicht in Kampf und Streit mit ſich*), und wie wäre denn ihre Verbindung zu denken? Sie ſind objectivirt, es iſt alſo kein Ineinander, wie die Species im Genus iſt; ſie ſind einfach und unräumlich, es iſt alſo auch kein metaphyſiſches Ineinander, kein accidentelles Verhältniß, keine räumliche oder ſonſtige Durchdringung von Subſtanzen (auf Störungen, Selbſterhaltungen, unvollkommenes Zuſammen iſt Plato nicht verfallen); wenn ſie alſo ſelbſt in einander eingehen, ſo heißt dies nichts Anderes als daß ſie theilweiſe identiſch ſind (Zeller II, 1, 428). Mag nun dies an und für ſich denkbar ſeyn oder nicht, jedenfalls widerſpricht es direct den Ausſagen Plato's. Er ſagt von den Ideen gegenüber den Dingen, in denen viele Bilder der Ideen zuſammenfallen: *τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γεγενημένον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον* (Tim. 52 c); er bezeichnet die einzelne

zerſetzung der alten Lehre zu begründen." Nur von einer Begründung in poſitivem Sinne finde ich Nichts, der Parm. will die eleatiſche Lehre mit ihrer eigenen Methode ad absurdum führen, ähnlich wie der Euthydemus die Sophiſten. (Gleicher Anſicht ſcheint Pelpers, Götting. gel. Anz. 1869, Stück 3, S. 118 Note, zu ſeyn). Was aber die im 1. Theile gegen die eigene Lehre erhobenen Bedenken betrifft, ſo haben wir ſchon bemerkt, daß ſie in keinem aller ſpäteren Dialoge gelöſt erſcheinen, ihre Löſung alſo auch im Parm. nicht geſucht werden muß, wie ſie denn auch jene Ausleger nur in „indirecten Andeutungen" (Suſemihl I, 340) und nur in einer Weiſe zu finden wiſſen, die, wie wir geſehen, der ganzen Lehre widerſpricht; ſie iſt vielmehr in der allerſpäteſten Zeit in anderer Weiſe, nämlich durch Läugnung der Ideen der Verhältniſſe (Arist. Met. I, 9 p. 990, b, 15—17) erſtrebt worden. (Ueber die Nichtigkeit jener Auslegung vgl. Ueberweg a. a. O. S. 114 f.)

*) Rep. VI, 500 c: *κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα.*

Idee als *αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ὀεὶ ὄν, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί* (Symp. 211 a). Gegenüber dieſen ſtärkſten Ausdrücken, die für die Iſolirung der Ideen ſowohl von den Dingen als von einander nur denkbar ſind, iſt es unmöglich, irgend eine logiſche oder reelle Gemeinſchaft derſelben, wie ſie an und für ſich ſind, anzunehmen; und dies beſtätigt Ariſtoteles, der es als abſurd für Plato's Lehre anführt, daß eine Idee aus anderen zuſammengeſetzt ſey (Met. XIII, 7. p. 1082, a, 35: *συγκείσεται ἰδέα ἐξ ἰδεῶν*). Aber dennoch kann ihre Verbindung nicht bloß eine ſubjective ſeyn. Es iſt alſo nur möglich, daß es die Verbindung, welche ſie in dem Seyn des Einzelnen eingehen, iſt, welche das Maß der Verbindung in dem erkennenden Verſtande bildet. Und dies iſt in der That Plato's ausgeſprochene Meinung. Wir haben früher die Stelle des Soph. kennen gelernt, in welcher dem wahrhaft Seyenden ſowohl Bewegung als Unbewegtheit zuerkannt wurde, und erläutert, wie die Bewegung der Ideen ſpeciell zu denken ſey, da ſie ja nicht in derſelben Weiſe bewegt und unbewegt ſeyn können. Wir folgen jetzt der eigenen weiteren Unterſuchung Plato's. Er fragt ſich, auf welche Weiſe wir denn einem und demſelben Einzelnen Mehreres zuſchreiben*), z. B. einem Menſchen Farbe, Geſtalt, Größe, Laſter und Tugenden (— ein Beiſpiel, welches klar beweiſt, daß ſich ſeine Unterſuchung nicht auf die Verbindung der Ideen an und für ſich ſondern in dem Einzelnen bezieht). Er unterſucht demgemäß, ſein Wort an Alle richtend, die jemals über das Seyn nachgeforſcht: ob gar keine Begriffe in irgend Etwas gemeinſam eingehen können**) oder

*) 251 a: *Λέγωμεν δὴ καθ' ὅν τινά ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταὐτὸν τοῦτο ἑκάστοτε προσαγορεύομεν.* Daß dies überhaupt zuläſſig ſey, ſcheint ihm ſelbſtverſtändlich und nur von Denkſchwachen zu läugnen (Antiſthenes): 251 c, vgl. Parm. 129 c, d; Phil. 14 d, e.

**) 251 e: *μηδενὶ μηδὲν μηδεμίαν δύναμιν ἔχειν κοινωνίας εἰς μηδέν.* Auch das beſtändig (251 d, e; 252 d, e; 253 a ꝛc.) gebrauchte *δυνατόν, δύναμιν ἔχειν* zeugt für unſere Auffaſſung. Was ſeyend iſt, hat die Fähigkeit bewegt zu ſeyn, wenn es auch nicht ſtets bewegt iſt. Wäre von Verbindungen der Ideen an ſich die Rede, ſo wäre von einer Fähigkeit nicht

alle oder einige, andere nicht. Das Erſtere iſt unmöglich; ſowohl die Eleaten ſchreiben ihrem unbewegten Einen als auch Heraklit ſeiner Bewegung und die übrigen Jonier ihren Elementen wenigſtens das Seyn zu, verbinden alſo mit dem Einen, der Ruhe, Bewegung ꝛc. nothwendig das Seyn*). Aber auch das Zweite iſt unmöglich: es würde ſonſt die Bewegung ruhen und die Ruhe in Bewegung ſeyn. Es bleibt alſo nur das Letzte; und dieſe Eigenthümlichkeit der Ideen, daß einige mit anderen im Seyn des Einzelnen ſich verbinden können, nennt Plato Gemeinſchaft der Gattungen**). Durch ſie ſind die obigen Bedingungen der Ideenverbindung erfüllt; denn ſie iſt ſowohl objectiv als unveränderlich (ſo oft Etwas in Ruhe oder in Bewegung iſt, iſt es ſeyend, und Alles was ruht, ſowie was ſich bewegt, iſt ſeyend). Indem nun auch nur dieſe Ideen im Urtheil verbunden werden dürfen***), werden die Ideen, obgleich nicht

---

zu ſprechen, ſondern müßte einfach gefragt werden: ſind alle oder irgendwelche mit einander verbunden oder nicht?

*) Mit der *κίνησις, στάσις, οὐσία* meint alſo Plato weder Ideen an und für ſich, denn dieſe Philoſophen nehmen keine an, noch Ideen, ſofern ſie bloß gedacht werden, im Verſtande ſind, denn ſubjective Gedanken waren die Elemente der Jonier ꝛc. ebenfalls nicht, ſondern die Ruhe, Bewegung, die Elemente ꝛc. in den Dingen d. h. platoniſch geſprochen Ideen, ſofern ſie (abgebildet) im Einzelnen ſind. (Auch von den Elementen giebt es Ideen, Tim. 51 b)

**) *κοινωνία τῶν γενῶν*, auch *μεταλαμβάνειν, ξυμμίγνυσθαι, προσάπτεσθαι, ξυμφωνεῖν* 251 d f.

***) Vgl. 250 b: *τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς.* 251 d: *οὕτως αὐτὰ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν λόγοις τιθῶμεν.* Aber ſind nicht auch Größe und Kleinheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit im Einzelnen verbunden, die doch nicht von einander ausgeſagt werden dürfen? Allerdings kommen ſie dem Dinge oft zugleich, aber nur in verſchiedenen Theilen oder im Vergleiche mit andern zu. Daſſelbe kann in Bezug auf denſelben Theil oder daſſelbe Andere auch nach Plato nicht zugleich groß und klein, ähnlich und unähnlich ſeyn (Rep. IV, 436 c: *τὸ αὐτὸ ἅμα κατὰ τὸ αὐτό.* X, 602 e: *τῷ αὐτῷ ἅμα περὶ ταὐτά*) d. h. an den betreffenden Ideen theilhaben, welche ſich darum in dieſem ſtrengen Sinne nicht bloß, wie die Ideen überhaupt, an und für ſich (Parm. 129 a f.: *ἐὰν δέ τις ... ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγχεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς*), ſondern auch im Seyn des Einzelnen (Phaedo 102 d f.: *ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτ' ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέ-*

ſelbſt Urtheil und Wiſſenſchaft (Symp. 211 a), doch Grundlage der höchſten und genaueſten Wiſſenſchaft (Soph. 253 c, vgl. Phil. 58 a, Rep. VII, 534 e etc.); und dieſe Wiſſenſchaft von der Gemeinſchaft der Gattungen nennt er Dialektik (253 d).

Nun muß zunächſt nach einem Maßſtabe gefragt werden, wonach dieſe Möglichkeit der Verbindung der Ideen genau zu beſtimmen iſt. Aus dem Weſen der Ideen als hypoſtaſirter Begriffe ergiebt ſich, daß es kein anderer als der der Allgemeinheit ſeyn kann; der weniger allgemeine Begriff führt den allgemeineren ſtets mit ſich. Daher beſtimmt die Dialektik die Möglichkeit jener Verbindung der Ideen, indem ſie dieſelben nach ihrer Allgemeinheit ordnet, d. h. ihrer natürlichen Gliederung gemäß (*κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκε*) in höhere Gattungen zuſammenfaßt und in niedere theilt*). Nach dieſem Maßſtabe hat denn auch Plato in eigener dialektiſcher Unterſuchung ſowohl den Anfang einer ſolchen Ordnung (das Seyn, die Identität und Verſchiedenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Ruhe und Bewegung als die höchſten Gattungen**)), als auch längere Eintheilungen im Einzelnen (die begrifflichen Spaltungen der Künſte, um den Begriff einer beſtimmten Kunſt zu finden, im Soph. und Pol.***)) gegeben.

---

*χεσθαι τὸ σμικρόν*) und in Folge deſſen im Urtheil (Rep. VII, 524 c: *διὰ δὲ τὴν τούτου σαφήνειαν μέγα αὖ καὶ σμικρὸν ἡ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν, οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα*) ausſchließen.

*) Soph. 253 c f.: *τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν ὂν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; ... τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται, καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.* Phaedr. 265 d — 266 c: *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα ... τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον κ. τ. λ.*

**) Soph. 254 d f.: *μέγιστα τῶν γενῶν.* Theaet. 185 c: *τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινόν .. ᾧ τὸ ἔστιν ἐπονομάζεις.* 186 a: *πότερον οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται.*

***) Wenn es uns auch ſchwer fällt, in dieſer Ordnung menſchlicher Angelegenheiten die der Ideen zu vermuthen, ſo ſehe ich doch keine Möglichkeit, dieſer Annahme auszuweichen. Denn von allem Vielen, dem der gleiche Name zukommt, alſo auch von den Künſten Einer Art, giebt es Ideen. Man kann darum dieſe Eintheilungen weder für Scherz nehmen, es möchte

Sodann fragt es ſich nach dem realen Grunde dieſer Eigenthümlichkeit; woher es komme, daß z. B. gerade die Idee des Seyns mit allen übrigen verbunden iſt, und nicht eine andere. Der Grund kann nicht im Einzelnen liegen, worin ſie verbunden ſind, denn hier iſt außer den Ideen nur die Materie, und dieſe hat eine andere Bedeutung (II. 1.), er muß alſo in den Ideen ſelbſt liegen. Darum hält Plato die ſinnliche Erfahrung für keineswegs weſentlich, um jene Verbindung der Ideen zu erkennen; wie wir an ihr der einzelnen Ideen uns zwar erinnern, aber ſie nicht erſt aus ihr gewinnen (II. 1), ſo dient ſie auch der Dialektik, die deren Verbindung erforſcht, wohl als Anregung*), aber nicht als wirklicher Anfang (wie der Mathematik, welche aus ihr z. B. die Exiſtenz dreier Arten von Winkeln entnimmt und ihrer Erörterung zu Grunde legt); gleichſam als Sprungbrett, um von da in den Ideen auf- und abzuſteigen, ohne das Sinnliche irgendwie mehr hinzuzunehmen (Rep. VI, 511 b). Begreiflicherweiſe hat dies Ideal der Dialektik keine Ausführung erlangt. Aber auch der obige Grund war nicht näher anzugeben. Wären die Ideen nicht hypoſtaſirt, ſo wäre es wenigſtens möglich geweſen zu ſagen: die allgemeineren Begriffe ſind darum mit den ſpeciellen verbunden, weil ſie dieſe ſelbſt, nur in unbeſtimmterer Weiſe gedacht, ſind. Daran konnte natürlich Plato nicht mehr denken; er ſpricht darum nie von

---

ſonſt auch uns ein Parmenides zurückweiſen, noch eine Trennung von Abſtractionen und Ideen, εἶδος und ἰδέα annehmen (wie ſchon der Neuplatoniker Syrian, in neuerer Zeit Arnold, Schleiermacher, Steinhart; dagegen ſ. Zeller 421, Bonitz platoniſche Studien (in d. Sitzungsber. d. Wiener Akademie philoſ.-hiſt. Claſſe, 1858 u. 1860) II, 319. Michelis faßt ſeine Unterſcheidung der Real- und Formalbegriffe nur als eine, die Plato hätte machen ſollen, aber nicht machte. Cohen, a. a. O. 435 f., findet einen „pſychologiſchen" Unterſchied zwiſchen den Ausdrücken εἶδος und ἰδέα, was jedenfalls für unſere Frage Nichts zu bedeuten hätte, da es doch für jedes εἶδος eine ἰδέα geben muß).

*) Rep. VII, 523 b f. (παρακλητικὸν καὶ ἐγερτικὸν τῆς νοήσεως, ἀγωγὰ πρὸς ἀλήθειαν, indem nämlich Entgegengeſetztes und unendlich Vieles an Demſelben ſich findet).

Identität des γένος und εἶδος*) ſondern nur von einem Zuſammenvorkommen, Verbundenſeyn, Ausgeſpanntſeyn, Hindurchgehen, Umſchlingen**), was eben die obige Frage noch übrig läßt. Ariſtoteles macht deßhalb gegen die Ideenlehre geltend, daß die Einheit der Definition nach ihr undenkbar ſey***). Für Plato ſelbſt tritt die Schwierigkeit am ſtärkſten hervor durch die Hypoſtaſirung der Affirmation und Negation im Urtheil†), da dieſe rein ſubjectiv ſind, während die meiſten der anderen Begriffe wenigſtens in gewiſſer Weiſe auch objectiv ſind. Daher verwickelt ſich der Soph. ſchließlich in folgenden Cirkel. Er ſucht die Möglichkeit des Irrthums, der Falſchheit nachzuweiſen, um eine Definition des Sophiſten zu finden. Der Irrthum ſpricht vom Nichtſeyenden als von einem Seyenden (240 e f., 263 b). Was ein Anderes nicht iſt, iſt aber verſchieden von ihm, das Nichtſeyende iſt nichts anderes als das Verſchiedene (258 b) d. h. ſelbſt ein Seyendes (258 c: ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν). Daraus folgt, daß es gar kein Nichtſeyendes, alſo keinen Irrthum giebt. Dieſe Schwierigkeit hat Plato wohl gefühlt, unterläßt nie, ſie hervorzuheben (236 e u. ö., Euthyd. 286 c, Crat. 429 c f., Theaet. 167 d, Phil. 36 c f.), fordert den, der ſie geltend macht, auf, etwas Beſſeres zu geben (258 e f.)††), und weiſt die Möglichkeit der Falſchheit an einem

---

*) Bezeichnungen, die er, da ihm das Verhältniß ſelbſt unbeſtimmt blieb, auch nicht von einander unterſcheidet, ſ. Zeller 397, A. 2.

**) Soph. 253 d: μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντη διατεταμένην.. καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας. Vgl. ob. S. 49 A. 2.

***) Met. VII, 14 (tadelt auch die Unbeſtimmtheit der oben und in der vor. Anm. angeführten Ausdrücke, welche das Verhältniß von genus und species erſetzen ſollen, p. 1039, b, 5: ἀλλ' ἴσως σύγκειται καὶ ἅπτεται ἢ μέμικται· ἀλλὰ πάντα ἄτοπα). VIII, 6 und a. a. O. Vgl. I, 9. p. 991, b, 21: ἐκ πολλῶν ἀριθμῶν εἷς ἀριθμὸς γίνεται, ἐξ εἰδῶν δὲ ἓν εἶδος πῶς;

†) Vgl. Michelis II, 271 f.; Bonitz pl. St. II, 333.

††) Ariſtoteles hebt ſie durch Unterſcheidung der Bedeutungen des Seyns, ſpeciell durch das ὂν ὡς ἀληθές (ſ. Brentano, von den mannichfachen Bedeutungen des Seyenden nach Ariſtoteles, 1862, S. 21 f.). Anſätze hiezu:

Beiſpiele nach*). Wir müſſen alſo die letzte unſerer Fragen nach dem Verhältniſſe der Ideen als hypoſtaſirter Begriffe zu einander ohne Antwort laſſen.

Sehen wir nun, was durch das Bisherige für unſere beiden Zwecke erreicht iſt. Wir hatten (II. 1.) für die Einzelurtheile einen Grundſatz kennen gelernt, nach dem ſie in metaphyſiſche Verhältniſſe zu überſetzen waren; einen ſolchen haben wir jetzt auch für die Urtheile, worin Ideen verbunden werden: Alles, was an der erſten Idee theilhat, hat auch an der zweiten Theil (z. B. „die Bewegung iſt" heißt: was an der Bewegung theilhat, hat am Seyn Theil). Jedoch wird auch von den Ideen im Allgemeinen Vieles prädicirt, was dann natürlich auch jeder Idee zukommt z. B. Unvergänglichkeit, Unräumlichkeit, Denken, Bewegung; darüber wird noch zu unterſuchen ſeyn. Wir ſtrebten zweitens die Idee des Guten zu finden. In der That wird ſie uns als das Ziel der Dialektik angegeben**). Nun kann zwar Ziel der Dialektik jede Idee ſeyn, wenn ſich die Dialektik auf ſie richtet und ſie auf obige Art in ihrem Verhältniſſe zu anderen Ideen betrachtet. Die Idee des Guten

---

Soph. 240 b, Tim. 38 b (*τὸ μὴ ὂν μὴ ὂν εἶναι, ὧν οὐδὲν ἀκριβῶς λέγομεν*), Rep. VI, 509 b (ſ. u.).

*) Theätetus ſitzt — Theätetus fliegt (263 a). Am Schluſſe nähert er ſich der richtigen Auffaſſung, daß die Negation und die Falſchheit im Urtheile ſeyen (263 d: *ταῦτα τὰ γένη ψευδῆ τε καὶ ἀληθῆ πάνθ' ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγίγνεται*, e: *καὶ μὴν ἐν λόγοις .. ἴσμεν ὄν .. φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν*), aber auch dies kann nur Miſchung deſſelben mit dem Nichtſeyn bedeuten (vgl. 260 c: *μιγνυμένου δὲ [τοῦ μὴ ὄντος] δόξα τε ψευδὴς γίγνεται καὶ λόγος*) d. h. Zugleichtheilhabeh an der Idee des Nichtſeyns und den betreffenden anderen. Dieſe Schwierigkeit ſcheint die Haupturſache geweſen zu ſeyn, weßhalb Plato in der ſpäteſten Zeit die Ideen der Negationen läugnete (*τῶν ἀποφάσεων*, Arist. Met. I, 9. p. 990, b, 13).

**) Rep. VII, 534 b: *ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὑτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν; ... Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών ... οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν.*

wird aber auch ſchlechthin als höchſtes Erkenntnißobject bezeichnet*), ſie muß alſo irgendwie als die höchſte erſcheinen. An Allgemeinheit ſteht ihr die Idee des Seyns zum Mindeſten gleich, da ſie mit allen übrigen verbunden iſt. Es muß alſo außer der Allgemeinheit noch ein Maßſtab und eine Ordnung nach demſelben in der Ideenwelt beſtehen. Beides iſt durch die zweite Bedeutung der Ideen (ſ. II. 1.) gegeben.

Die Ideen ſind nämlich nicht bloß hypoſtaſirte Allgemeinheiten, ſondern auch Urbilder alles Gewordenen. Indem wir nun aus dieſem Geſichtspuncte ein Verhältniß unter ihnen zu beſtimmen ſuchen, müſſen wir uns vor einer Vermiſchung deſſelben mit dem vorigen hüten, wonach ſich die Artidee zur Gattungsidee verhielte wie das Einzelne zur Artidee, die allgemeinere Idee alſo immer das παράδειγμα der beſondern wäre**). Denn das Urbild iſt vollkommener als das Abbild. Zwiſchen Gattungsidee und Artidee findet aber in vielen Fällen eher das Gegentheil ſtatt, z. B. zwiſchen der Idee der Bewegung und der der geiſtigen Bewegung; der geiſtigen Beſchaffenheit und der Gerechtigkeit. Denn da die Bewegung auch eine ſinnliche, die geiſtige Beſchaffenheit auch eine ſchlechte ſeyn kann, ſo ſtehen dieſe Gattungsideen hinſichtlich der Vollkommenheit durch ihre Unbeſtimmtheit eher unter als über den Artideen. Ferner gilt auch gegen dieſe Annahme die Unmöglichkeit, daß eine andere Idee als die des Seyns zur höchſten werde; denn der Maßſtab der Ueberordnung iſt auch hier Allgemeinheit***). Dies beſtä-

*) Rep. VI, 503 e, 504 d u. ö.: μέγιστον μάθημα.

**) Ueberweg, Grdr. d. Geſch. d. Ph. I, 118; u. A. Die Ausdrücke κοινωνεῖν etc. (ſ. o.) können nichts beweiſen. Auch das Verhältniß des Erkennens wird ſo bezeichnet Soph. 248 a, b (κοινωνεῖν), 254 a (προσχεῖσθαι), Rep. VI, 490 b (ἐφάπτεσθαι, μίγνυσθαι).

***) Ueberhaupt ſcheint unter den Beſprechungen der Ideenlehre keine die Stellung der Idee des Guten als der oberſten in ſtrenger Weiſe aus dem Syſtem verſtändlich zu machen. Bonitz, disp. Pl. I, 25; Brandis, Handb. II, 1, 324, Zeller 448 geben nur das Factum; Steinhart IV, 581 f., Ribbing I, 340 nur die hiſtoriſche Begründung (aus der ethiſchen Richtung der Sokratiker), nicht die ſyſtematiſche; Suſemihl I, 349 folgende „genetiſche" aus dem ἐξαίφνης des Parmenides, wodurch das Werden geläugnet (nur als relative Negation

tigt endlich wiederum Ariſtoteles, indem er mit einem ſolchen Verhältniß die Ideenlehre ad absurdum zu führen glaubt*). Wir müſſen alſo, wollen wir aus der Bedeutung der Urbildlichkeit auf

---

unerkannt) und zu den Eleaten zurückgekehrt ſey: „in dieſem Umwege liegt die große Bereicherung, daß nunmehr das abſolute Seyn ſich mit dem Werden in dieſem Sinne nicht bloß verträgt, ſondern ſich vielmehr erſt eigentlich in demſelben bethätigt. Durch das Werden allein meiſtert es das abſolute Nichtſeyn, ohne doch zugleich wieder von ihm gemeiſtert zu werden, weil die Idee in höchſter Inſtanz, d. h. in dieſer ihrer punctuellen Indifferenz über allen Gegenſatz, mithin ſelbſt über den des Seyns und Nichtſeyns und der Einheit und Vielheit erhaben iſt. So liegt gerade in dem Begriffe des Augenblicks die — freilich hier noch nicht angedeutete — Nothwendigkeit, ſelbſt die Idee des Seyns noch nicht für die höchſte zu erklären, ſondern über ihr die gegenſatzloſe Idee des Vollkommenen, Abſoluten oder metaphyſiſch Guten als die wahrhafte Realität der Ideenwelt anzuerkennen, wie dieſe letztere es von der ſinnlichen Welt iſt. Dieſe Idee iſt aber erhaben über allen Gegenſatz eben nur dadurch, daß ſie ihn ewig aus ſich entlaſſen — darauf beruht das Fürſichſeyn der Ideen — und ewig in ſich ſelbſt zurückgenommen und wieder aufgelöſt hat" u. ſ. w. Parmenides iſt hier wieder einmal ohne ſeine Schuld Stützpunct der Phantaſie geworden, mit der man die Alten in moderne Gewänder kleidet. Plato hat ſicherlich aus dem Gegenſatze von Seyn und Nichtſeyn ſo wenig als aus dem „Dualismus" von Seyn und Erkennen (I, 360), ſo lange er nichts weiter iſt, irgend etwas gefolgert, geſchweige denn ein Abſolutes. Ohnehin ſteht der Idee des Guten gerade ſo die des Schlechten gegenüber wie der Idee des Seyns die des Nichtſeyns (Theaet. 186 a; Rep. V, 476 a), ja ſie hat denſelben Anſpruch auf Exiſtenz wie die des Guten, denn das Wiſſen des Entgegengeſetzten iſt Eines (Phaedo 97 d: *οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ .. ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον· ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν*). Sie verurſacht allerdings wie überhaupt die Ideen des Unvollkommenen, deren auch Parm. welche kennt, einige Inconvenienzen und auch deßhalb mögen die Ideen des Negativen zuletzt geläugnet worden ſeyn (vgl. ob. S. 53), aber in den Dialogen findet ſich dies nicht. Was Suſemihl vorbringt, iſt darum weder als ſyſtematiſche Nothwendigkeit noch als Motiv der Entwickelung zuläſſig.

Nicht viel beſſer führt Michelis die Idee des Guten ein (I, 199): „wie wir in dem Satze, daß ſeinem Weſen nach das Seyn weder beharre noch ſich bewege (Soph. 250 c), obwohl er ſcheinbar das Denken zur vollen Verzweiflung bringt, den Sinn ahnen, daß es, wenn es dennoch iſt, etwas iſt, was dieſen Gegenſatz in höherer Weiſe überwunden und aufgelöſt in ſich trägt." (Eine ähnliche Ahnung aus Phaedrus ſ. II, 22.)

*) Met. I, 9. p. 991, a, 29: *ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα τὰ εἴδη, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν, οἷον τὸ γένος, ὡς γένος εἰδῶν· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκών.*

das Verhältniß schließen, die andere ausschließen, und so erhalten wir einen neuen Maßstab für eine Ordnung der Ideen (welche aber die erste keineswegs überhaupt ausschließt, indem die Ideen gemäß den verschiedenen Seiten ihres Wesens in verschiedenen natürlichen Verhältnissen zu einander stehen); es ist die Eigenschaft, welche den Ideen als Urbildern zukommt, die (relative) Vollkommenheit. Dadurch unterscheiden sie sich nicht bloß vom Einzelnen, indem jede in ihrer Art das Höchste ist, sondern auch unter sich und zwar in derselben Weise, wie sich das Einzelne, was unter Eine Idee fällt (z. B. das Lebendige), unter sich unterscheidet, nämlich durch den Grad der Vollkommenheit. Bei der hiernach zu bestimmenden Ordnung hindert Nichts, daß sie den Ideen an und für sich zukomme, sie verlangt keine schwierige Ideenassociation, keine geheimnißvolle Durchdringung, Verschlingung, Umarmung von Substanzen, sondern jede Idee ist eben vollkommen in sich, aber die eine mehr, die andere weniger. Auch diese Ordnung ist ihrem Anfang und einigen Gliedern nach angegeben*). Selbstverständlich steht jetzt die Idee des Guten über allen; aus den übrigen leuchtet ferner hervor die Idee der Schönheit, die auch in den irdischen Abbildern das Hellste und am meisten in die Augen Fallende ist (Phaedr. 250 b f.; Symp. 210e — 212a; vgl. die flgd. Stellen), die der Wahrheit und des Ebenmaßes (Phil. 65 a), der reinen Erkenntniß, Gerechtigkeit, Besonnenheit (Phaedr. 247 d, Rep. V, 479 a; VI, 501 b) u. s. f.

Wir mußten bei der vorigen Ordnung der Ideen schließlich nach einem Grunde derselben in den Ideen an und für sich fragen. Diese zweite Ordnung kommt zwar schon selbst den Ideen an und für sich zu, aber dennoch können auch für sie

*) Wenn eine Ideenreihe aufgeführt wird, ist sie stets nach einer der beiden Rücksichten geordnet. Für die erste s. bes. Soph. 254 c f., für die zweite Parm. 130 b f. (zuerst *δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὖ τῶν τοιούτων*, dann *ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος*, endlich auch Ideen von *θρὶξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο ὅ τι ἀτιμότατόν τε καὶ φαυλότατον*), aber auch die übrigen zu beiden Ordnungen angef. Stellen.

noch weitere Gründe beſtehen, ja ſie erweiſen ſich als nothwendig, und wir werden damit von der Erforſchung der Verhältniſſe auch bei den Ideen auf die der Principien geführt. Wir fanden nämlich die Ordnung der Ideen gleich der des Einzelnen, welches unter Eine Idee fällt, ſoferne in beiden Gebieten eine Abſtufung der Vollkommenheit beſteht. Da ſich nun dort, wenn Vieles einen gemeinſamen Namen trägt z. B. den des Lebendigen, immer ein Vollkommenſtes (die Idee) über ſie erhebt, welches dieſen Namen in beſonderem Sinne trägt (das an ſich Lebendige), ſo muß auch hier das Vollkommenſte unter Allem, was den Namen der Idee trägt, ſich als Idee der Ideen über die anderen erheben. Dieſes Vollkommenſte iſt aber, wie wir weiter fanden, die Idee des Guten. Sie muß demnach in beſonderem Sinne Idee genannt werden und ſich zu den übrigen Ideen verhalten, wie jede derſelben zum betreffenden Einzelnen, als Urbild. Was auf dieſe Weiſe aus dem Syſtem folgt, iſt auch durch Plato's Ausſage gegeben und zwar zunächſt in der berühmten Stelle der Republik über die Idee des Guten, zu der wir uns darum jetzt wenden.

---

Der Erklärung dieſer Stelle, die wir ſo oft mißlingen ſahen, iſt durch das Bisherige bereits vorgearbeitet, da ſie vielfach Gelegenheit bietet, an ſchon feſtgeſtellte Puncte anzuknüpfen. Auch ihre Darſtellungsweiſe iſt uns nicht ungünſtig. Sie iſt Analogie — eine Form, welche für alles Andere ungenau, für Verhältniſſe völlig genau iſt; denn ſie giebt Gleichheit derſelben zwiſchen Verſchiedenem an. Was Anderes aber ſuchten wir in der ganzen Unterſuchung und auch jetzt als eben Verhältniſſe? Freilich läßt ſich erwarten, daß auch dieſes Gleichniß, wie alle, hinken wird, aber wir werden ſehen, daß Plato es, ehe es dazu kommt, fallen läßt. Warum er aber dann überhaupt dieſe Form wählte, wird die Betrachtung des Inhalts lehren müſſen. Wir geben zuerſt eine kurze Einordnung der Stelle in das Ganze des Dialoges, dann ein Schema mit Erläuterun-

gen, dann das, was aus ihr über die Stellung der Idee des Guten im System zu entnehmen ist.

Der Zweck der Republik ist, von der Gerechtigkeit im Einzelnen wie im Staate nachzuweisen, was sie ist, wie sie erzielt wird und wie sie verloren geht. Die Verfolgung dieses Zweckes nach den beiden ersten Beziehungen ist nicht völlig strenge gesondert. Die Nachweisung des Begriffs geschieht auf doppeltem Wege. Zuerst durch Construction des besten Staates, aus welcher sich als ihre Definition ergiebt, daß jeder Theil das Seinige thue, und da das Individuum dem Staate analog aus drei Theilen bestehe, gelte hier dieselbe Definition. Dies der kürzere aber ungenauere Weg (bis IV, 435 d), den anderen werden wir sogleich finden. Die Nachweisung, wie sie erzielt wird, ist zum Theil im Vorherigen enthalten, wird dann (in den Vorschriften zur Bildung der Wächter) fortgesetzt und gipfelt in der Erörterung über die Erziehung der Staatslenker (VI, 502 c. cap. 15 ff.)*); in diese fällt unsere Stelle. Der Staat, wurde behauptet, wird dem gegebenen Begriffe der Gerechtigkeit entsprechen, wenn die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden; denn der Philosoph allein erkennt die Idee der Gerechtigkeit, nach welcher der Staat zu ordnen ist (500 e). Da aber diese Erkenntniß keine ungenaue seyn darf, so muß er nicht den eben betretenen, sondern den genauesten wenn auch schwierigsten Weg einschlagen, d. i. die Erkenntniß aller übrigen Ideen, also auch der der Gerechtigkeit aus und in der Idee des Guten. Dieser Weg wird nun durch nähere Bestimmung des Zieles und der einzelnen Durchgangspuncte vorgezeichnet.

## Vorbemerkungen.

1) (505 a, b) Die Idee des Guten ist der höchste Gegenstand des Wissens; durch sie wird das Gerechte und alles Andere erst

*) Die Nachweisung ihres Unterganges ist zu Ende des 4. Buches eingeleitet und im 8. u. 9. B. ausgeführt. Das 10. B. bringt eine Ergänzung in der zweiten Beziehung (— 608 c) und einen Abschluß des Ganzen (die Siegespreise der Gerechtigkeit).

ersprießlich. Freilich kennen wir sie nicht genau*). Ohne ihre Kenntniß nützt aber keine andere, wie kein Besitz, der nicht gut ist**).

2) (505 b med. — 506 b, cap. 17) Sie ist weder Lust noch Einsicht. Beim Guten begnügen wir uns auch nicht, wie oft beim Gerechten und Schönen, mit dem Schein, sondern nur mit ihm selbst. Zwar weiß nicht Jeder, was das wahrhaft Gute ist, aber der Hüter des Staates wenigstens muß das Gerechte und Schöne kennen, wieferne es gut ist.

3) (506 b — 507 b) Was nun die Idee des G. wirklich sey, ist schwer zu sagen; es muß für jetzt genügen, ihren ihr analogen Sprößling***) anzugeben.

## Erste Analogie.

(507 b — 508 c) Wir unterscheiden Ideen als Gegenstände unserer geistigen und Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Erkenntniß. Der edelste der Sinne, mit denen wir die letzteren erfassen, das Sehvermögen, bedarf außer dem wahrzunehmenden Gegenstande noch eines Mediums, des Lichtes†). Dieses

---

*) Ihre Kenntniß wird also, wie auch 505 e, 506 a so weit verlangt, als sie möglich ist, eine hinlängliche Kenntniß (ἱκανῶς). Auch 509 c: ἐκὼν οὐκ ἀπολείψω setzt ein Hinderniß voraus, welches nicht durch unsere Kraft zu überwinden ist, und welches nach 506 d: ἀρκέσει γὰρ ἡμῖν, κἂν ὥσπερ δικαιοσύνης πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων διῇλθες, οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διέλθῃς. Καὶ γὰρ ἐμοὶ .. καὶ μάλα ἀρκέσει· ἀλλ' ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ' ἔσομαι sogar eine andere Art der Erörterung (Analogie) als bei den übrigen Ideen (Dialektik) nöthig macht. Daß „für den gegenwärtigen Anlauf, die gegenwärtige Gelegenheit" nicht Mehr gegeben werden könne (506 e, 509 c) ist offenbar eine Entschuldigung des Sokrates den dringenden Fragern gegenüber; denn es wird nirgends Mehr gegeben.

**) In diesen Vorbemerkungen, die hauptsächlich falsche Vorstellungen abwehren, wird darum mehr von dem gesprochen, was überhaupt den Namen des Guten führt, also zunächst vom Einzelnen, den Gütern, worin sich aber die Eigenthümlichkeit der Idee nothwendig spiegelt.

***) Unter den Bezeichnungen τόκος, ἔκγονος ist, obgleich sie hier auch die Nebenbedeutung des Zinses haben, doch auch wirklich das Verhältniß der Causalität gemeint, denn auf das ὃν ἐγέννησεν (508 b), φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα (VII, 517 c) würde jene Nebenbedeutung nicht passen.

†) Nach Plato's Ansicht (Tim. 45 b f., Soph. 266 c und an unserer

ſtammt von einem der göttlichen Geſtirne, der Sonne: und in ihr haben wir jenen Sprößling der Idee des Guten, der im Reiche des Sinnlichen dasſelbe iſt, was ſie im Reiche des Geiſtigen*).

---

Stelle) entſteht durch das ſowohl aus den Augen als aus dem Gegenſtande ſtrömende Licht das Bild des letzteren, welches zum Auge zurück- und durch den Körper zur Seele dringend die Wahrnehmung bildet. Die übrigen Bedingungen derſelben ſind das Auge (körperl. Organ), die ihm innewohnende Sehkraft und die dem Dinge innewohnende Farbe.

*) In Proportion:

Verſtand: Ideen: Idee d. G. = Sehkraft: Geſehenem: Sonne (508 c: *ὅ τι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα*). Welches Analogon findet nun aber das Licht im Geiſtigen? Plotin (ſ. I, 3) deutet es auf die Idee d. G., Steinhart (V, 212) auf die Vernunft, Suſemihl, der dies rügt, gleich unrichtig auf die Ideen (II, 195). Ja es ſcheint eigentlich ganz herauszufallen; denn der Sehkraft entſpricht die Erkenntnißkraft der Seele, der Farbe die Erkennbarkeit der Ideen, und ſind nicht damit die Bedingungen der geiſtigen Erkenntniß gegeben? Allerdings, es giebt keine Subſtanz, der das Licht entſpräche; aber wohl Relationen, und darin liegt die Bedeutung des Lichtes für die Analogie; es dient nämlich, die Verhältniſſe ihrer Glieder anzugeben, iſt deren Exponent; und da wir aus dem letzten Theil der Proportion über den erſten belehrt werden ſollen, geben uns die Eigenthümlichkeiten des Lichtes den Schlüſſel zur ganzen Vergleichung:

(Erſte Relation) Die eigenthümliche Natur des Lichtes (507 d: *γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ' αὐτὸ τοῦτο πεφυκός*) iſt die des Mediums d. h. derjenigen unter den Bedingungen des Sehens, welche ſowohl im Geſehenen als im Sehenden liegt und beide verbindet (ſ. oben). Was in Zweien zugleich iſt und ſie verbindet, kann beim Geiſtigen nichts anderes als ein Verhältniß, eine Relation ſeyn; welches iſt nun das Verhältniß zwiſchen Erkennendem und Erkanntem, das die Erkenntniß bedingt? Offenbar das, wonach, ſobald ſich das erſtere auf das letztere richtet, wirkliche Erkenntniß entſteht (ſ. im Text 1). Woher dies Verhältniß? Wie das Licht von der Sonne, ſo ſtammt es von der Idee des Guten, welche alſo, indem ſie die Möglichkeit des Erkennens dem Erkennenden, des Erkanntwerdens dem Erkanntwerdenden verleiht (ſ. im Text 1, vgl. VII, 540 a: *τὸ πᾶσι φῶς παρέχον* — woraus ſich die Richtigkeit unſerer Deutung des Lichtes ergiebt —; unter der *δύναμις τοῦ γιγνώσκειν* 508 e iſt nicht der *νοῦς* gemeint, ſondern der eine Terminus des obigen Verhältniſſes, daher auch im Vorhergehenden nur geſagt wird: *νοῦν ἔχειν φαίνεται*), auch Urſache der wirklichen Erkenntniß iſt (ſ. im Text 1). Hierin ſind zwei neue Relationen und zwar zwiſchen der Idee des Guten einerſeits, den Ideen und Seelen andrer-

1) (508 c — e) Wie wir nur im Tageslicht, nicht beim nächtlichen Scheine deutlich ſehen, ja erſt da Sehkraft zu beſitzen ſcheinen, ſo erkennt die Seele deutlich nicht das Entſtehende und Vergehende, ſondern nur das von der Wahrheit und dem Seyn Erleuchtete und ſcheint erſt dieſem gegenüber Erkenntnißkraft zu beſitzen. Das nun, was die Möglichkeit des Erkennens dem Erkennenden wie die des Erkanntwerdens dem Er-

---

ſeits gegeben. Die Verleihung des Lichtes durch die Sonne involvirt nämlich zunächſt,

(zweite Relation) daß ſie es ſelbſt fortwährend beſitze (508 a: *τούτου κύριόν, οὐ ἡμῖν τὸ φῶς κ. τ. λ.*) und ſo das Auge, welches es durch ſie gleichfalls beſitzt, ihr ähnlich ſey (508 b: *ἡλιοειδέστατον*). So beſitzt demnach auch die Idee d. G. fortwährend ſelbſt jenes Verhältniß zwiſchen Erkennendem und Erkanntem, welches Bedingung der Erkenntniß iſt (vgl. VII, 518 c: *τοῦ ὄντος τὸ φανότατον*, wo das Bild tropiſch für die Sache geſetzt iſt, wie 540 a ſ. o.); was vorausſetzt, daß ſie ſowohl erkennend als erkannt iſt, daß ſie zunächſt ſich ſelbſt erkennt, daß ſie aber, weil das Licht auch zwiſchen der Sonne und dem Uebrigen vermittelt (508 b: *αἴτιος ὢν (τῆς ὄψεως) ὁρᾶται ὑπ' αὐτῆς*), auch alles Uebrige erkennen und von dem Uebrigen, ſoferne und ſoweit es Erkenntnißkraft beſitzt, erkannt werden kann (517 c: *ἐν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη*). Daher iſt das Erkennende durch ſein Erkennen, das Erkannte durch ſein Erkanntſeyn ihr ähnlich: Verhältniß der Urbildlichkeit (ſ. im Text 2). Die Verleihung des Lichtes durch die Sonne involvirt ferner

(dritte Relation) eine Art und Weiſe der Verleihung; ſie iſt Ausſtrahlung (508 b: *ἐκ τούτου ταμιευομένην ὥσπερ ἐπίῤῥυτον κέκτηται*). Wie aber kann die Möglichkeit des Erkennens den Seelen, des Erkanntſeyns den Ideen verliehen werden? Wie es keinen geiſtigen Stoff giebt, der zwiſchen beiden vermittelt, ſo auch keine geiſtige Ausſtrahlung; es kann wieder nur eine Relation an deren Stelle treten, und welche? Wir wiſſen (II. 1.), daß das Erkennen einerſeits, das Erkanntwerden andrerſeits die Stellung der Seelen und Ideen in der Welt nach dem erſten der beiden Grundgeſichtspuncte beſtimmt, daß namentlich die Kraft, erkannt zu werden, ſo ſehr zum Weſen der Ideen gehört, daß ſie gar nicht wären, wenn ſie nicht völlig erkannt werden könnten (daher auch 508 d: *ἀλήθεια καὶ τὸ ὄν*, VII, 525 c: *ἀλήθεια καὶ οὐσία*). Die Verleihung eines Verhältniſſes, welches Bedingung weſentlicher Attribute iſt, iſt nur denkbar, wenn Seyn und Weſen überhaupt beiden Gliedern verliehen wird. Wie demnach die Sonne nicht bloß das Licht, ſondern alles Körperliche, dem ſie es verleiht, erzeugt, ſo erzeugt auch die Idee d. G. Seelen und Ideen: Verhältniß der Cauſalität (ſ. im Text 3).

kannten verleiht, ist die Idee des Guten, welche dadurch Ursache der Erkenntniß und der Wahrheit als erkannten *) ist.

2) (509 a) Wie Sehkraft und Licht der Sonne ähnlich, aber nicht sie selbst sind, so ist Erkenntniß und Wahrheit der Idee d. G. ähnlich**), aber deren Beschaffenheit eine weit höhere.

3) (509 b) Wie die Sonne dem Gesehenen nicht bloß Sichtbarkeit, sondern auch Entstehung, Wachsthum und Nahrung verleiht, so hat das Erkannte von der Idee d. G. nicht bloß Erkennbarkeit, sondern auch Seyn und Wesen***), sie selbst

---

*) ἐπιστήμη, γνῶσις ist die wirkliche Erkenntniß von Seite der Seele, das Erkennen, ἀλήθεια ὡς γιγνωσκομένη dieselbe von Seite der Ideen, das Erkanntseyn (vgl. Parm. 134 a). Dem entsprechen auf sinnlicher Seite (s. 2) ὄψις und φῶς, indem sie für die Bedingungen des Sehactes überhaupt (s. oben) stehen, mit denen dieser gegeben ist (zur ὄψις gehört nothwendig ὄμμα, 508 a).

**) Durch ihre Prädicate sind natürlich Seelen und Ideen selbst der Idee d. G. ähnlich, wie durch seine Schönheit das Ding der Idee des Schönen ähnlich ist (Phaedo 100 d). Bei den Seelen ist jedoch diese Aehnlichkeit durch die Ideen vermittelt; denn wie die Seele überhaupt zunächst Abbild der Ideen ist (II. 1.), so ist sie auch als erkennende zunächst Abbild der Idee der Erkenntniß.

***) Wir wissen (II. 1.), daß die göttlichen Gestirne (ἐν οὐρανῷ θεῶν, 508 a) im strengsten Sinne wirkende Ursachen sind; dieser Analogie gemäß wird der Idee d. G. Causalität und zwar in Bezug auf die Ideen zugeschrieben. Da aber diese nicht geworden, sondern ewig sind, wird das γένεσιν παρέχειν für sie zum οὐσίαν προσεῖναι.

Warum wird, wie sich doch vorhin erschließen ließ, die Idee d. G. nicht auch als wirkende Ursache der Seelen bezeichnet? Der Grund liegt wohl darin, daß die Analogie hier nicht mehr durchzuführen war, wie sie denn in der That hier schließt. Denn nach Plato ist Subject auch der sinnlichen Wahrnehmung die Seele (s. die Theorie derselben im Tim., Theaet. etc.; es geht auch schon aus der Eintheilung des Seyenden nach der Erkenntniß hervor, wo sie als das Erkennende den beiden Arten der Objecte gegenübersteht, ferner daraus, daß kein Körper wirkt, die sinnliche aber sowohl als die geistige Erkenntniß ein Wirken ist (II. 1.)), sey es ihrem vernünftigen oder ihren niederen Theilen nach, nicht der Körper. Die Sonne und die Gestirne überhaupt sind aber wirkende Ursachen nur für das Körperliche; sie bringen wohl das Organ z. B. Auge, aber nicht das wahrnehmende Subject hervor. Indem sonach hier zwei homologe Glieder der Analogie identisch werden, wird diese selbst aufgehoben.

aber ist nicht Wesen (im gewöhnl. Sinne), sondern steht an Würde und Kraft ihrer Wesenheit noch über dem Erkannten*).

## Zweite Analogie.

(509 c f.) Noch nicht genug! Die Gesammtheit dessen, was wir erkennen, theilen wir in zwei Theile: Sinnliches und Geistiges, und das erstere wiederum in die Bilder der sinnlichen Gegenstände (im Wasser oder durch Schatten) und diese selbst, das letztere in die mathematischen Objecte und die Ideen**). Dies giebt folgende zweite Analogie***) (7. B.). Wir fingiren, daß

*) τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Soll εἶναι und οὐσία im ersten Satz nicht eine Tautologie seyn, so muß εἶναι die Existenz, οὐσία das Wesen bedeuten (was allerdings, so viel ich weiß, nur hier geschieden wird); diese Bedeutung aber, nach welcher der Name οὐσία im prägnanten Sinne den Ideen allein zukommt (ὄντως ὄν Tim. 52 c; ἀληθῶς ὄν Phil. 15 b, ὄντως οὐσία Soph. 248 a; ἀληθινὴ οὐσία 246 b; οὐσία schlechtweg 232 c, 245 d, 248 c, e; Phaedo 78 c, Parm. 135 a, Tim. 29 c etc.), wird für die Idee d. G. modificirt: sie ist nicht mehr οὐσία im eigentlichen Sinne, da sie über die Ideen in ihrer Wesenheit (οὐσία = ἕξις τοῦ ἀγαθοῦ 509 a) erhaben ist; umgekehrt wie die Dinge noch nicht im eigentl. Sinne οὐσίαι sind (Tim. 28 a: ὄντως οὐδέποτε ὄν).

**) Diese Unterabtheilungen haben wir als minder wichtig bei der Eintheilung der Welt nach der Erkenntniß nicht erwähnt; die sinnlichen Bilder werden auch meist zum Sinnlichen überhaupt gerechnet, bei den μαθηματικά dagegen ist allerdings fraglich, ob sie nicht einen von allem Uebrigen real getrennten Theil der Welt bilden. Plato nimmt schon im Phil. zweierlei Zahlen- und Maßlehren (56 d — 57 d), in der Rep. zweierlei Zahlen (VII, 525 d), Figuren (VI, 510 d), ja auch Bewegungen und Geschwindigkeiten (VII, 529 d) an, sinnliche, welche nur als Bilder und Anhaltspuncte dienen (VI, 510 e), und die eigentlichen (αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν VII, 525 d), welche durch ihre Unvergänglichkeit (und Gleichartigkeit VII, 526 a, vgl. Phil. 56 d, e) Gegenstand der Wissenschaft sind (VII, 527 b: τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν). Diese könnten zwar dann noch Gedanken des Geistes seyn; gleichwohl aber sieht man, wie nahe es lag, da dieselben Gründe wie bei den Ideen vorlagen, sie gleich diesen von der übrigen Welt zu trennen. Vgl über die Spuren der späteren Zahlenlehre Plato's in seinen Schriften Ueberweg, Unters. 204 f.

***) In Proportion:

μαθηματικά und Ideen: Idee des Guten = Bilder und wirkliche Dinge: Sonne (vgl. VII, 517 b; die Ausführung nimmt fast das ganze 7.

Menſchen ihr bisheriges Leben in einer Höhle zugebracht und darin nur die von einem künſtlichen Feuer erzeugten Schatten von Gegenſtänden erblickt hätten. Zum Tageslicht emporgeführt, würden ſie erſt allmälig das Auge daran gewöhnen, indem ſie zuerſt die Schatten und Bilder im Waſſer, dann die wirklichen Dinge (532 a) und die Geſtirne, endlich die Sonne in ihrem eigenen Glanze ſchauen lernten. So müſſen wir denn in der That aus dieſer ſinnlichen Welt zur Erkenntniß der Idee des Guten uns erheben*) und zwar zuerſt zur Kenntniß des Mathematiſchen (durch die Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Aſtronomie, Theorie der Harmonie), ſodann der Ideen (durch die Dialektik), endlich, aus allem Uebrigen die Idee des Guten dialektiſch herausſchälend (534 b, ob. angef.), zur Anſchauung dieſer ſelbſt**).

Eine kurze Zuſammenfaſſung ſeiner Meinung giebt Plato

---

Buch ein). Die erſte Analogie gab die Theorie, dieſe den Weg und die Stufen der Erkenntniß. Gemeinſam iſt die Vergleichung der Idee des Guten mit der Sonne, da beide in ihrer Sphäre (die erſtere auch ſchlechthin) ſowohl Urſache als Ziel der Erkenntniß ſind.

*) Ein anderer, ebenfalls mehrfach abgeſtufter Weg iſt zur Anſchauung des Schönen angegeben Symp. 210 f. (Schönheit des einzelnen, dann aller Körper, dann der Seelen, dann der Wiſſenſchaften, endlich die Idee des Schönen).

**) 518 c, 519 d, 532 b, c etc. (*θεὰ τοῦ ἀγαθοῦ*). Hierzu wird aber kein eigenes Vermögen erfordert, wie es die Neuplatoniker annahmen (*ἔκστασις*, *ἁπλωσις*), ſondern, wie Plato ausdrücklich ſagt (518 d: *οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ*) nur Hinwendung des für die geiſtige Erkenntniß (*νόησις*) überhaupt vorhandenen (*νοῦς*). — Man könnte fragen, welches das eigentliche Ziel der Erhebung ſey: die dialektiſche Erörterung der Idee d. G., d. h. ihre Betrachtung im Verhältniſſe zu allen übrigen Ideen, mit denen ſie im Einzelnen verbunden iſt (da ſie als deren Urbild, wie wir ſogleich ſehen werden, mit ihnen zugleich in dieſem abgebildet iſt), oder ihre Anſchauung für ſich; alſo ſo z. ſg. die Betrachtung ihres Umfanges oder ihres Inhaltes. Plato würde wohl antworten: beides, und keins ohne das andere; wie wir um rechte Grammatiker zu ſeyn, ſowohl die Beſchaffenheit des Lautes kennen müſſen, als alle Formen, in denen er ausgeſprochen wird (Phil. 17 b: *οὐδὲν ἑτέρῳ γε τούτων ἐσμέν πω σοφοί, οὔθ' ὅτι τὸ ἄπειρον αὐτῆς [τῆς φωνῆς] ἴσμεν οὔθ' ὅτι τὸ ἓν· ἀλλ' ὅτι πόσα τέ ἐστι καὶ ὁποῖα, τοῦτ' ἔστι τὸ γραμματικὸν ἕκαστον ποιοῦν ἡμῶν*).

am Schluſſe der Vergleichung folgendermaßen (VII, 517 b, c): *τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὁφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.*

Wir entnehmen nun dem Dargelegten zunächſt Folgendes (indem wir Anderes ſpäterer Ueberlegung vorbehalten):

1) Die Idee des Guten ſteht über allen Ideen. Denn
   a) Sie ſteht über der Schönheit und Gerechtigkeit: 504 d (*μεῖζον δικαιοσύνης*), 505 d (*δίκαια μὲν καὶ καλὰ κ. τ. λ.*). Dieſe aber ſtehen ſowohl als Ideen als in ihren Abbildern unter den anderen am höchſten (ſ. o.).
   b) Sie iſt das Höchſte der Erkenntniß: 503 e, 504 d, 505 a, 517 b, 534 b, 540 a (*μέγιστον μάθημα, τέλος, τελευταία ἐν τῷ γνωστῷ*) u. S. 64. Die Ideen ſind aber die eigentlichen Gegenſtände der Erkenntniß.
2) Sie iſt Urbild der Ideen und darum mittelbar auch des Einzelnen. Denn
   a) Ideen und Seelen ſind durch die Erkenntniß ihre Abbilder (S. 61 Anm.).
   b) Die Idee des Guten ſteht über den Ideen, wie dieſe über den Dingen; denn ſie iſt nicht mehr *οὐσία**), wie die Dinge noch nicht *οὐσίαι* ſind (S. 63 Anm. 1). Daß ſie nicht wie eine Idee (z. B. der Schönheit) über den anderen ſteht, zeigt ſchon die ſpecifiſche Eigenthümlichkeit des einzelnen Guten, welches die Eigenthümlichkeit der Idee ſpiegelt (Vorbem. 3).
   c) Das Verhältniß der Urbildlichkeit iſt der Grund, weßhalb die Idee der Gerechtigkeit auf dieſem zweiten Wege am genaueſten erkannt wird; wie das Einzelne, ſo wer-

*) Wir werden nachher noch einen beſonderen Grund hierfür finden.

den auch die Ideen in und aus ihrer Idee am genaueſten erkannt. Daher ſoll auch das einzelne Gerechte und Schöne vom Herrſcher erkannt werden, wieferne es gut iſt (Vorb. 2). Warum nicht, wieferne es an ſeiner Idee, der der Gerechtigkeit, theilhat? Weil es eben durch ſie mittelbar an der Idee des Guten theilhat.

d) Wie jede Idee in ihrer Sphäre Urſache aller Vollkommenheit iſt, ſo iſt die Idee des Guten überhaupt Urſache alles Vollkommenen und Schönen in Allem (517 c, ſ. o.), alſo auch in den Ideen.

e) Daſſelbe bezeugt endlich in klarſter Weiſe Ariſtoteles; er ſagt, das ἕν (worunter er die Idee des Guten verſteht*)) ſey Urſache des Weſens und der Vollkommenheit der Ideen, indem dieſe an ihm theilhätten; die Principien der Ideen ſeyen die alles Seyenden**).

3) Sie iſt höchſtes Urbild für das Handeln. Denn ſie iſt Urbild für den Philoſophen, der nach ihr das eigene Leben und den Staat ordnen ſoll, ſein Leben und Streben aber iſt das höchſte. 517 c (ſ. o.), 519 c, 540 a (*ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν*).

So finden wir alſo auch hier von Plato gegeben, was die Conſequenz der Lehre uns zu fordern ſchien. Und wie beim Timaeus (II. 1.), ſo dienen uns auch hier andere Dialoge zur Beſtätigung und Ergänzung. Doch gilt dies in nennenswerther Weiſe hier nur von Einem, dem Philebus. Ueber den Zweck dieſes vielleicht ſchwierigſten der platoniſchen Dialoge

*) Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, 90. Ueberweg, Rh. Muſ., N. F., IX, 68. Suſemihl II, 515.

**) Met. 1, 6 p. 988, a, 10: *τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν ... ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν.* Ibid. p. 987, b, 18: *ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς.*

ſcheint die richtige Anſicht die Suſemihl's (II, 58), daß das ethiſch Gute durch das metaphyſiſch Gute beſtimmt, dieſes ſelbſt aber dabei näher entwickelt werde. Wie Crat. 439 c f. die Ideen zuerſt als Traum in ihrer über dem Wechſel des Einzelnen erhabenen Stellung erſchaut werden, ſo ſteigt Phil. 20 b f. in derſelben Form über Luſt und Einſicht das wahrhaft Gute empor (vgl. ob. Vorbem. 2). Wie aber zwiſchen der Idee und ihrem Abbild oft nicht unterſchieden wird (vgl. II. 1. beim Phil.), ſo wird wohl auch hier von dem höchſten menſchlichen Gute d. i. der Aehnlichkeit mit der Idee des Guten und von dieſer ſelbſt zugleich geſprochen. Dagegen tritt die Trennung beider ſcharf am Ende des Phil. (60 a f.) hervor. Nach einer kurzen Wiederholung des Früheren wird 1) die beſte Lebensart (das höchſte Gut) zuſammengeſetzt aus ihren Elementen, reiner Luſt und zweierlei Arten der Einſicht, wodurch ein Weg zum Guten (der Idee) gefunden iſt (61 a – 64 c); es werden 2) die Ideen genannt, welche der Miſchung ihren Werth verleihen: Schönheit, Ebenmaß, Wahrheit, unter ihnen iſt das Gute ſchon beſſer zu verſtehen, wir ſind an ſeine Schwelle gelangt (— 65 a); es wird 3) die Entſcheidung über den Werth der Luſt und Einſicht hiernach gegeben (— 66 a); und 4) die ſog. Gütertafel aufgeſtellt, die Analyſe des vorhin zuſammengeſetzten höchſten Gutes, welche aber nicht bloß die Elemente angiebt, aus denen es zuſammengeſetzt wurde (3, 4, 5 der Tafel), ſondern auch die idealen Bedingniſſe der Miſchung (ſ. 2) (2 der Tafel); und auch dieſen wiederum die Idee hinzufügt, welche ihnen ſelbſt ihren Werth verleiht, das höchſte Maß alles Guten, die Idee des Guten (1 der Tafel). So giebt der Philebus die Beſtätigung für die Stellung derſelben gegenüber den übrigen und bezüglich des menſchlichen Strebens, ſowie eine Ergänzung bezüglich ihrer Erkenntniß, die ſich jedoch aus dem Früheren von ſelbſt ergiebt: daß ſie zunächſt unter den Ideen der Schönheit, des Maßes, der Wahrheit erkannt werde, denn dieſe ſind ihr ja am ähnlichſten. Wollen wir nun die Idee des Guten noch in anderen Dialogen ſuchen, ſo finden wir ſie angedeutet im Politicus als das abſo-

lute Maß*), der Phaedo kennt ein Ziel der Wiſſenſchaft**) ſowie ein gemeinſames Gut der Welt***). Dagegen handelt von ihr weder ahnungs- noch andeutungsweiſe das Symposion ſondern lediglich von der Idee des Schönen (welche, wie wir geſehen, zwar die nächſte Idee unter der Idee des Guten, aber nicht ſie ſelbſt iſt†)) und von dem Guten in der Welt††); eben ſo wenig der Phaedrus (Michelis II, 12, 22), der Timaeus und die Leges, wo ſie nur, wenn ſie mit dem Gotte identiſch gefaßt wird, aber nicht als Idee des Guten gefunden wird†††).

Mag jedoch immerhin das Auge der genetiſchen Forſchung von dem, was in der Rep. dargelegt iſt, mehr Spuren in früheren Dialogen entdecken, das wenigſtens ſehen wir, daß Plato nicht mit Unrecht in der Rep. ſelbſt ſagt, er habe, was ihm über die Idee des Guten ſcheint, hier zuſammengefaßt, und daß wir uns alſo keinesfalls verſprechen dürfen, etwas Neues außer dem Dargelegten über ſie aus den platoniſchen Schriften zu erfahren. Es entſteht nun die Frage: warum führt uns Plato im Phil. nur auf den Weg und bis zur Schwelle, warum giebt er in der Rep. nur den Sprößling, nicht ihr eigenes We-

---

*) 284 d: *ὡς ποτε δεήσει τοῦ νῦν λεχθέντος πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τἀκριβὲς ἀπόδειξιν.*

**) 101 d: *ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης (τῆς ὑποθέσεως) αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις.* Vgl. Rep. VI, 511 b.

***) 98 b: *κοινὸν πᾶσιν ἀγαθόν.*

†) Wie es Suſemihl I, 400 und Michelis II, 42 auffaſſen (Symp. 211 a f.)

††) 201 c ſagt, daß das Gute auch ſchön ſey. 204 d f. (von Michelis citt.) ſagt: die Liebe iſt der Wunſch, das Gute ſtets zu beſitzen (206 a, 207 a); da aber nur durch Zeugung das Sterbliche unſterblich wird (206 e, 208 b) und dieſe nur im Schönen geſchieht (206 c), ſo iſt die Liebe auf die Erzeugung des Guten im Schönen gerichtet (206 e).

†††) Tim. 46 c: *τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δύναμιν ἰδέαν ἀποτελῶν* kann nicht auf die Idee des Guten bezogen werden, da keine Idee im Einzelnen erſt verwirklicht wird; auch giebt es von einem Superlativ keine Idee, da ſie ſelbſt der Superlativ des Einzelnen iſt, und daß *ἰδέα* nicht immer Idee bedeutet, iſt bekannt. *ἡ τοῦ ἀρίστου ἰδέα* iſt hier vielmehr einerlei mit dem *ἑκάστῳ ἄριστον, βέλτιστον*, welches auch nach Phaedo der *νοῦς* in Allem verwirklicht, mit dem Zweck des Einzelnen (Phaedo 97 c f.).

ſen, deſſen Kenntniß er doch ſelbſt ſo weit als möglich verlangt? woher die ganz beſondere Schwierigkeit, die er findet und die ſogar eine andere Methode verlangt (S. 59)? wäre es nicht einfach geweſen, zu ſagen: ſie iſt das ἕν, das παράδειγμα der Ideen?

Allerdings, es wäre nur zu einfach geweſen. Denn damit iſt von ihr ſelbſt, ihrem Weſen und Inhalte, eigentlich Nichts geſagt, und doch ſoll ſie das abſolut Gute, der Inbegriff der Vollkommenheit ſeyn. Um hierüber klar zu werden, ſehen wir zuerſt nach, was überhaupt dem Weſen der Ideenlehre gemäß von ihr ausgeſagt werden konnte; wenn wir dann damit vergleichen, was von ihr ausgeſagt wird, ſo wird ſich ergeben, mit welchem Rechte, aus welchem Grunde und in welcher Weiſe es von ihr ausgeſagt wird. Wir meinen aber hier nicht die dialektiſche Prädicirung einer Idee von einer anderen; dieſe findet mit demſelben Rechte auch bei der Idee des Guten ſtatt z. B. das Schöne, Gerechte, Wahre ꝛc. iſt nothwendig auch gut; ja es iſt hier, anders als bei den übrigen Ideen, auch der Grund ihrer Verbindung mit den Ideen im Einzelnen anzugeben: alle Ideen haben an ihr Theil, ſo daß was an den Ideen, auch an ihr Theil hat. Dagegen iſt umgekehrt die obige Frage auch bezüglich der Ideen noch offen, denn ſie betrifft diejenigen Prädicate, womit ihr Weſen im Allgemeinen bezeichnet wird. Erwägen wir ſie darum zuvörderſt in Beziehung auf die Ideen. Außer den Reichen des Geiſtes und der Natur*), denen wir unſere realen Prädicate entnehmen, ſtatuirte ſie Plato als ein drittes. Er durfte alſo, um ſie zu charakteriſiren, keines der Prädicate gebrauchen, die wir jenen beiden zuzuſchreiben pflegen, nicht Geſtalt, Farbe, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Erkenntniß, Willen ꝛc. Dann blieb aber Nichts, als Negationen, höchſtens Relationen; und dieſe bilden in der That den größten Theil der Attribute, mit denen er uns die Ideen ſchildert; ſie

*) Mag man nun dieſe Unterſcheidung als eine ſubſtanzielle oder anderweitige faſſen; jedenfalls darf ich ſie vorausſetzen, wie ſie denn auch von Plato anerkannt wird.

sind gestaltlos, farblos, unräumlich u. s. w., sie sind auch nicht Urtheil noch Wissenschaft, sie sind das Eins und das Urbild der Vielheit. Ganz dasselbe gilt nun für die Idee des Guten: sie ist natürlich gleichfalls farblos ꝛc., sie ist nicht Lust noch Einsicht, sie ist das ἕν, das παράδειγμα auch für die Ideen. Suchen wir also nach einem Grundsatz für die allgemeinen Prädicate der Ideen und der Idee des Guten, so scheint es kein anderer seyn zu können, als daß von ihnen überhaupt Nichts (wenigstens kein Inhalt) ausgesagt werden könne. Dann dürfte aber beinahe auch von uns gelten, was Aristoteles oft erzählt haben soll*), daß nämlich Plato's Zuhörer zu seiner Vorlesung über das Gute in der Hoffnung herbeigekommen seyen, etwas von dem zu hören, was man menschliche Güter nennt, aber nachdem die Erörterung über Wissenschaften und Zahlen erschienen sey, und am Ende, daß das Gute Eins sey, da habe es ihnen wohl ganz sonderbar (παντελῶς οἶμαι παράδοξον) geschienen; während Themistius in oratorischer Manier gar berichtet (or. XXI, 245 c Hard.), die Leute seyen dazu von den Feldern, aus den Weinbergen und Silberminen herbeigelaufen, hätten sich aber alsbald wieder entfernt und nur die gewöhnlichen Genossen des Philosophen seyen geblieben. — Wenn die späteren Neuplatoniker mit ihrem unsäglichen, eigenschaftslosen ἕν, ἀγαθόν in solche Lage gekommen wären — das wäre nicht sehr zu verwundern; denn je ängstlicher sie diese an und für sich nichtssagenden Begriffe isolirten und je kühner sie sich von aller Analogie mit der in der Erfahrung gegebenen Welt befreiten, desto unbeschreiblicher mußten sie ihnen werden. Gälte dies ebenso für Plato, so wäre freilich nicht bloß nich die Dialektik, sondern gar kein Weg zur Erörterung des Guten gegeben, und nicht eine große Schwierigkeit, sondern eine einfache Unmöglichkeit läge vor, es wäre das Obige und noch etwas mehr erklärt. Allein von einer solchen Unmöglichkeit, irgend etwas von der Idee des Guten zu prädiciren, hören wir nichts

*) Aristoxen. elem. rythm. II, 30 Meib.

bei ihm. Allerdings wiſſen wir, daß er das Gute in der ſpäteſten Form ſeiner Lehre, wie er ſie in mündlichen Vorträgen gegeben haben ſoll und worin die Zahlenſymbolik eine hervorragende Bedeutung hatte, vorzugsweiſe als das Eins bezeichnete (wir werden in dem geſchichtlichen Ueberblick am Schluſſe darüber ſprechen); aber erſtlich fehlt uns von dieſer ſpäteſten Lehre allzuſehr ein klarer Begriff, als um ein Urtheil fällen, geſchweige denn einen Schluß auf die früheren machen zu können, zweitens geht uns, wie wir in der Einleitung bemerkten, hier überhaupt nur die Lehre an, welche in der letzten den platoniſchen Schriften niedergelegt iſt. Dieſe allein ſind uns alſo maßgebende Zeugen, ſonſt aber weder Landleute noch Neuplatoniker. Die letzteren haben wir vielmehr bereits auf einer Abweichung darin ertappt, daß ſie ein eigenes Vermögen zur Anſchauung der Idee des Guten behaupteten (S. 64), eine intellectuale Anſchauung des Abſoluten; und da dies offenbar nur die Folge jener Entfernung von allen Hilfsmitteln der natürlichen Erkenntniß iſt, läßt ſich umgekehrt ſchließen, daß Plato auch hierin ihnen nicht vorangegangen ſey. Und wenden wir uns nun zu den platoniſchen Schriften, ſo beſtätigen ſie in der That dieſen Schluß.

Wir finden zunächſt den Ideen geiſtige Bewegung, Leben, Denken, Seele zugeſchrieben (Soph. 248 e) — Prädicate, welche offenbar der Welt des Geiſtes entnommen ſind, wenn ſie auch für die Ideen in etwas verändertem Sinne gelten (II. 1.). Aber woher das Recht, die Ideen ſo zu beſtimmen? Iſt es nicht ein Widerſpruch mit ihrem Weſen? Man kann dies nicht wohl behaupten, da ſie eigentlich noch gar kein Weſen haben. Es iſt nur eine Bereicherung ihres urſprünglich bloß negativen Begriffes, die weiter durchgeführt allerdings keinen ſpecifiſchen Unterſchied mehr zwiſchen ihnen und den übrigen Weſen (der ja ohnedies nur ſcheinbar vorhanden war) gelaſſen und ſie zu höheren Geiſtern gemacht hätte. Mag man nun von unſerem Standpuncte aus hierin einen weſentlichen Fortſchritt oder eine Deterioration der Ideenlehre oder beides finden (erſte-

res, inſofern ſie einmal angenommen waren, letzteres als Durchbildung eines Irrthums), Plato ſelbſt war nach ſeinen Worten zu ſchließen der erſteren Anſicht, denn er giebt die Vollkommenheit der Ideen als Grund zu jenen Prädicaten an*). Fragen wir zweitens nach der Art und Weiſe, wie ſie metaphyſiſch zu denken ſind, ſo ſcheint die Antwort zwar ſehr naheliegend, wir wollen aber, um etwaige andere Möglichkeiten nicht zu überſehen, erſt ſehen, wie er es nicht gemeint haben kann, um dann um ſo ſicherer zu ſeyn, wie er es gemeint hat (da er doch bei jener Prädicirung irgend eine Meinung über ihre reale Bedeutung gehabt haben muß). Sind vielleicht die Ideen alle mit der Idee des Lebens, Denkens, der Bewegung und Seele durch die „Gemeinſchaft der Gattungen" verbunden? Dieſe Verbindung findet nur im Einzelnen ſtatt, es würde alſo Alles, was an irgend einer Idee theilhat, nothwendig auch an der des Lebens, der Bewegung ꝛc. theilhaben, was offenbar falſch iſt**). Oder haben ſie an dieſen Ideen Theil als an Urbildern,

*) *Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ὁρῶσίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι*; Der Streit, den Bonitz (pl. St. II) über Fortſchritt oder Rückſchritt der Ideenlehre im Soph. mit Steinhart, Suſemihl, Michelis führt, iſt mir darum nicht recht begreiflich.

**) Aehnliches gilt auch für die Anſicht, welche unter der „Gemeinſchaft der Gattungen" eine Gemeinſchaft der Ideen an und für ſich verſteht, und die, indem ſie zu ganz unhaltbaren und ſonderbaren Auffaſſungen der Ideenbewegung führt, ihre eigene Unhaltbarkeit zeigt. Nach Suſemihl (I, 301) heißt jene Prädicirung in der Sprache der ausgebildeten Ideenlehre „von der Idee des Seyns ſind die Ideen der Erkenntniß, des Lebens und der Bewegung, der Vernunft und der Seele unzertrennlich." Aber das *παντελῶς ὄν* iſt ja die geſammte Ideenwelt (vgl. S. 63), nicht die einzelne Idee des Seyns; auch folgt die Unterſuchung über Ideengemeinſchaft erſt nachher, Plato hat hier noch nicht die dialektiſche Prädicirung im Auge; und durch dieſe wird nur umgekehrt das Seyn von der Bewegung ausgeſagt. In der That müßte man ſonſt Alles der Idee des Seyns zuſchreiben, weil ſie Allem verbunden iſt. (Bei Suſemihl findet ſich ſpäter, 357, vielleicht aus dem letzteren Grunde, die Beziehung der Bewegung auf die geſammte Ideenwelt, freilich wieder in unrichtiger Weiſe, als „lebendigen Proceſſes" der Ideen auseinander. Nichts widerſpricht ihnen mehr.) Auch Bonitz hat ſich durch jene Anſicht von der *κοινωνία* zu dieſer Auslegung verleiten laſſen (pl. St.

wie das Einzelne, z. B. die Seelen, daran Theil hat? Allein ein ſolches Verhältniß findet unter den Ideen, wie wir geſehen, nur in Bezug auf die Idee des Guten ſtatt, die darum in beſonderem Sinne Idee genannt wird. Auch müßten jene Ideen der Bewegung ꝛc. da dies von ihnen nicht gilt, eben als Ideen wieder an einer Idee der Bewegung ꝛc. theilhaben, und ſo in's Unendliche. Ueberhaupt kann eine jede Idee, da ſie ganz einfach iſt, weder die Bilder mehrerer Ideen noch ſie ſelbſt in ſich aufnehmen. Wenn alſo den Ideen im Allgemeinen mehrere Prädicate zukommen, ſo kann dies eben ſo wenig wie die Verbindung einer Idee mit einer anderen eine Zuſammenſetzung ihres Weſens bedeuten; die mehreren Prädicate können alſo nur dienen, zuſammen ihr einheitliches Weſen zu beſchreiben. Daß dies Plato's Meinung iſt, zeigt ſich wieder an ſeinen Worten: es iſt das vollkommene Seyn der Ideen überhaupt, welches er damit bezeichnen will. Und daraus ergiebt ſich auch leicht, wie jene Prädicate in metaphyſiſche Verhältniſſe zu überſetzen ſind: die Ideen haben Seyn und Vollkommenheit, mit-

---

II, 328): „Indem nun .. das Seyende ſelbſt eine der realen Ideen iſt, folglich jede andere Idee *iſt* durch ihre Gemeinſchaft mit der Idee des Seyenden, ſo ergiebt ſich, daß unter einander entgegengeſetzte Ideen: Ruhe, Bewegung, das Schöne, das Häßliche u. a. m., da jede derſelben *iſt*, gleich ſehr Gemeinſchaft haben mit der Idee des Seyenden, alſo, da in der Gemeinſchaft Gegenſeitigkeit liegt, andrerſeits das Seyende, obgleich an ſich weder in Ruhe noch in Bewegung, weder ſchön noch häßlich, doch eben ſo ſehr in Ruhe als in Bewegung, ſchön als häßlich ſeyn kann. Nimmt man noch hinzu, daß dieſe *Möglichkeit* der Gemeinſchaft einer jeden in dieſelbe eintretenden Idee als eine reale Eigenſchaft zugeſchrieben wird, ſo ergiebt ſich, daß die *Ideen* zu *Kräften* werden, und es begreift ſich, daß ſie in raſcher Folge als *lebendige Kräfte* geſetzt werden.“ Hier iſt der Gedankengang des Soph., den Bonitz ſonſt ſo meiſterhaft dargelegt, geradezu auf den Kopf geſtellt; die beiden Gründe Plato's für die Ideenbewegung lauten ja ganz anders (ſ. II. 1.), und die obigen Gründe hätten ihn auch ſchwerlich dazu führen können. Denn wenn in der Gemeinſchaft Gegenſeitigkeit liegt, ſo muß das Seyende wirklich zugleich bewegt und in Ruhe ſeyn, nicht bloß der Möglichkeit nach; und wie die Ideen erſt in Gemeinſchaft treten können, wenn ſie ihnen an ſich zukommt, iſt nicht begreiflich, ebenſo wenig, wie die Möglichkeit, ſchön, häßlich ꝛc. zu ſeyn, zu einer lebendigen Kraft werden ſoll.

hin alle jene Prädicate durch Theilhaben an der Idee des Guten*).

Gehen wir nun zu dieſer ſelbſt über. Wir finden ihr — und das iſt es, was wir vorhin nicht hervorhoben, um nun ſeine Bedeutung klarer zu erkennen — auch die Kraft der Wirkung und der Erkenntniß zugeſchrieben (S. 61 A. u. 62 A. 3). Sie iſt alſo nicht bloß in dem Sinne οὐκ οὐσία, daß ſie über den Ideen ſteht, ſondern auch in dem, daß ſie eigentlich in das Reich des Geiſtes zurückgekehrt iſt. Das Recht zu dieſen Prädicaten iſt daſſelbe wie zu denen der Ideen. Aber auch der Grund iſt zum Theil dem vorigen analog. Wie die Ideen die vollkommeneren Vorbilder des Einzelnen ſind, ſo iſt die Idee des Guten das Urbild auch für ſie, und dazu mußte ſie werden durch ihre beſondere Bedeutung; denn während die anderen höchſtens eine einzelne Vollkommenheit bezeichnen, iſt ſie das an ſich Vollkommene. Da mußte denn Plato analog jenem Ausrufe des Soph. ſich ſagen: „Wie aber beim Zeus? Sollen wir uns wirklich ſo leicht überreden laſſen, daß das Vollkommenſte nicht Wirkungs- und Erkenntnißkraft beſitze, ſondern ewig unthätig und in ſich gekehrt nur als παράδειγμα und Erkenntnißgegenſtand zum Uebrigen ſich verhalte?“ Hierzu kommt jedoch noch ein zweiter Grund. Der Ideen ſind viele, ſie bilden erſt zuſammen eine Welt. Daher iſt weniger eine einzelne für ſich Gegenſtand der Erörterung, als ihr Zuſammenhang; die Dialektik läßt das Bedürfniß, den Inhalt jeder Idee kennen zu lernen, nicht aufkommen. Die Idee des Guten iſt zwar auch Gegenſtand der Dialektik, ja der höchſte, aber da ſie gleichſam eine Welt für ſich bildet, tritt nun zugleich das Bedürfniß hervor, ſie ſelbſt für ſich, ihr Weſen näher zu beſchreiben, was aber nicht durch die Dialektik, ſondern nur durch Zuerkennung von Prädicaten aus dem Bereiche des Vollkommenſten, was die Erfahrung zeigt, geſchehen kann.

*) Ich will nicht behaupten, daß Plato im Soph. dieſe Anſicht ſchon ausgebildet hatte, aber jedenfalls hat er den Ideen jene Prädicate zur Zeit der Rep. nicht wieder entzogen.

Von hier aus erklärt ſich nun auch die Schwierigkeit, welche Plato findet, und die Darſtellungsform der Stelle der Rep. Die Idee des Guten ſteht nämlich nicht bloß über allen Ideen, ſondern ſie kann auch nicht ein Geiſt wie die übrigen ſeyn, da ſie dieſen erſt Erkenntnißkraft verleiht. Sie iſt daher durch Prädicate aus dem Gebiete des Geiſtigen nicht in ihrem nächſten und gewöhnlichen, ſondern nur in modificirtem Sinne zu beſtimmen, und hierzu dienen am einfachſten die Analogien; z. B. ihr kommt Erkenntniß zu, aber nicht ſo wie den übrigen Seelen, ſondern in vollkommenerer Weiſe, indem ſie die Bedingungen derſelben urſprünglich in ſich trägt, kurz analog wie die Sonne das Licht (S. 61).

Es erübrigt, die Art und Weiſe auch für ſie zu beſtimmen, wie ihre Prädicate metaphyſiſch zu denken ſeyen, deren realen Grund zu ſuchen. Allein wir wiſſen noch nicht, ob ſie ihr Weſen von ſich ſelbſt oder, wie die Ideen, wieder anderswoher hat, es iſt alſo zuvörderſt darüber zu unterſuchen. Und ſo iſt, indem wir die Möglichkeit neuer Beſtimmungen von Seite Plato's einerſeits, ihre Schwierigkeit andrerſeits eingeſehen, für unſere Unterſuchung Aehnliches eingetreten. Denn auch für ſie erheben ſich ſchwierige Fragen, die ſich nicht erhoben hätten, wäre die Idee des Guten nur das παράδειγμα der Ideen, als welches wir ſie vor der Kenntniß der Stelle der Rep. erſchloſſen: wenn ſie in ein anderes Reich übergetreten und auch hier nicht ganz heimiſch iſt, was iſt denn endlich ihre Stellung in der Welt? Aber andrerſeits iſt durch die erwähnten Prädicate auch zugleich ein Anhaltspunct gegeben, der es ermöglicht, obgleich wir aus den platoniſchen Schriften uns, wie geſagt, nichts Neues mehr verſprechen dürfen, doch auf einem anderen Wege, dem der Schlüſſe, weitere Aufklärung zu finden. Bevor wir aber dieſe ſuchen, kehren wir von der Idee des Guten noch einmal zur Ideenwelt zurück, um erſt die Erforſchung ihrer conſtituirenden Principien zu beenden.

---

Die Verhältniſſe der Ideen nach der Ordnung der Voll-

kommenheit sind die gleichen wie die der Dinge, die an einer Idee theilhaben, und die Idee des Guten ist Urbild der Ideen — dies war es, was wir gefunden hatten. Aus den Verhältnissen haben sich aber für die Dinge die Principien ergeben: also da ihnen in dieser Hinsicht die Ideen analog sind, müssen sie auch analoge Principien haben, und zwar zunächst ein Princip des Unterschiedes vom Urbilde, eine Materie. Diese kann, da die Ideen sich nicht mehr durch das Werden von jenem unterscheiden, sondern lediglich durch das Mehr oder Minder der Vollkommenheit (Aehnlichkeit mit demselben), nur mehr die Bedeutung des Mehr oder Weniger haben, schon dadurch ist sie Ursache der Vielheit der Ideen und des Unterschiedes unter sich und vom Urbilde. In dieser Bedeutung ist sie denn auch im Philebus gegeben, der die Behauptung allgemein ausspricht, „daß aus Einem und aus Vielem Alles, was immer man seyend nennt, besteht und Grenze und Unbegrenztheit in sich vereinigt"*), und „alles im All Seyende"**) in die vier uns bereits bekannten Gattungen theilt, deren erste, das ὄπειρον, durch das μᾶλλον καὶ ἧττον charakterisirt, wenn auch die Beispiele aus dem Sinnlichen genommen sind, doch alle der sinnlichen Materie analogen Principien unter sich begreift***). Ebenso bezeugt Aristoteles die Materie der Ideen als das μέγα καὶ μικρόν und die Ursache des κακῶς, der Unvollkommenheit (S. 66 Anm. 2 u. S. 77 A.). Diese Materie kann nicht identisch seyn mit der der Dinge aus dem schon angegebenen Grunde, daß sie nicht Princip des Werdens ist; auch nicht mit der der Seelen, da diese

*) 16 c: ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων.

**) 23 c: πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί.

***) Vgl. Ueberweg, Unterss. 204 f. Dagegen enthält das θάτερον des Soph. (das. 159) nur den selbst zur Idee gewordenen Grund, der zur Annahme einer Materie nöthigte, die Verschiedenheit. Bonitz, pl. St. II, 332: „das Verhältniß der Unterscheidung eines Begriffes vom anderen, allgemein als Begriff gesetzt, ist das θάτερον oder das μὴ ὄν." Beim Sinnlichen findet dies Verhältniß ebenfalls statt, Rep. VII, 524 b: οὐκοῦν ἐὰν δύο φαίνηται, ἕτερόν τε καὶ ἓν ἑκάτερον φαίνεται; (auch der Ausdruck μέγα καὶ μικρόν ist ib. c als Beispiel gebraucht) womit X, 476 a zu vgl.

zunächſt Abbilder der Ideen ſind, welche alſo ſchon durch ihre eigene Materie conſtituirt ſeyn müſſen; überhaupt wäre ja zwiſchen den Ideen und dem Einzelnen gar kein Unterſchied, wenn ſie dieſelbe Materie hätten*).

---

*) Zeller hat dieſe Frage ausführlich erörtert, ich muß aber bekennen, ſeine Anſicht nicht ganz zu verſtehen. Er glaubt, daß Plato auch in Beziehung auf die Ideen vom Unbegrenzten oder vom Großen und Kleinen geſprochen hat (478), will nicht leugnen, daß hier eine Verwirrung im platoniſchen Sprachgebrauch herrſche (479), kann ſich nicht überzeugen, daß Plato „das Unbegrenzte in demſelben Sinne, in dem es die ſpecifiſche Eigenthümlichkeit des ſinnlichen Daſeyns bezeichnet, auch in die Ideen verlegt, oder es gar die Materie der Ideen genannt habe" (wofür 477 die ſtärkſten Gründe angeführt ſind), beſchuldigt aber Ariſtoteles einer Identificirung beider Materien. Zeller führt (483) an: 1) Phys. III, 4. 203, a, 9: *τὸ ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι.* Hier gelten ſeine eigenen Worte, daß das Unbegrenzte nicht in demſelben Sinne in beiden ſey, d. h. die Materie der Ideen iſt der ſinnlichen analog; beide ſind das Unbegrenzte, die eine das der Ideen, die andere das der Dinge. Dadurch fällt auch die vermeintliche Verwirrung im platoniſchen Sprachgebrauch. 2) Met. I, 6. 987, b, 18: *τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα.* Zeller führt ſelbſt die Erklärung des Ariſtoteles an, daß nur für die Ideen das *ἕν* unmittelbar Urſache ſey (988, a, 10 f. S. 66 A. 2); dieſelbe Erklärung gilt natürlich für das *μέγα καὶ μικρόν.* 3) Ariſtoteles nennt beide *ὕλη ὑποκειμένη, μέγα καὶ μικρόν,* und Met. XI, 2, 1060, b, 6 „wird ſogar geradezu die *ὕλη* neben dem Eins als Element der Ideen genannt." Aber ſie haben ja in der That beide dieſe Bedeutung; und daß Plato ſelbſt die Ideenmaterie nicht *ὕλη* genannt, verſteht ſich, da er bekanntlich auch die ſinnliche nicht ſo nannte. Nur darin unterſcheiden ſich beide, daß die ſinnliche Materie auch Princip des Werdens und der ſpecifiſchen Eigenſchaften des Sinnlichen iſt. Aber auch hierin ſoll ſie Ariſt. vermengt haben; denn 4) „um uns jeden Zweifel über ſeine Meinung zu benehmen, hält er Phys. IV, 2. 209, b, 33 Plato die Frage entgegen, wie denn die Ideen unräumlich ſeyn können, wenn doch das Große und Kleine oder die Materie das *μεθεκτικόν,* dieſes aber der Raum ſey?" Plato wird hier aus ſeinen eigenen Sätzen überführt, daß der Raum (von dem das 4. B. handelt) nicht, wie er im Timaeus (52 a) behaupte, die Materie ſeyn könne. Er nenne ſie ſo, weil ſie alles (alle Bilder der Ideen) in ſich aufnehme, als das *μεθεκτικόν.* Da er nun auch in den Ideen ein *μεθεκτικόν* annehme (welches das Bild des *ἕν* aufnimmt), ſo müßte aus demſelben Grunde auch dies ein Raum und die Ideen in einem Raume (*ἐν τόπῳ*) ſeyn. Und doch werde dies von den Ideen geleugnet. Mithin könne der Raum nicht die Materie ſeyn. Was folgt hieraus für das Verhältniß beider Materien? In den Prämiſſen ſind die zwei Sätze als platoniſch anerkannt, daß die ſinn-

Endlich wird auch eine wirkende Urſache für die Ideen nothwendig. Auch ſie kann aber, wie die Materie nicht Urſache des Werdens iſt, nicht Entſtehen und Vergehen, ſondern nur das Seyn der Ideen bewirken und die Wirkung muß wie die Ideen ewig ſeyn*). Eine ſolche Urſache haben wir ſchon in der Idee des Guten gefunden (S. 62). Aber können nicht mehrere Urſachen zu einem Erfolge zuſammenwirken, oder auch wie bei den Dingen die nächſten Urſachen (Seelen) ſelbſt durch eine entferntere hervorgebracht ſeyn? In der That giebt uns das zehnte Buch der Rep. auch einen Gott für die Ideenbildung an. Die Stelle (596 a — 598 a) mußte, weil ſie ſich falſchen Auffaſſungen der Lehre nicht fügen wollte, oft das Loos des Timaeus theilen, für mythiſch oder populär erklärt zu werden. Wer aber mit der begeiſterten poetiſchen Sprache des platoniſchen

---

liche Materie der Raum, und daß die Ideen nicht räumlich ſeyen. Mußte da Ariſtot. nicht in Einem Athem ſich ſagen, daß die Ideenmaterie gerade nicht die ſinnliche ſeyn könne? In der That haben dieſelben Prämiſſen Zeller zu derſelben Folgerung gedient (477): es würde ſonſt „namentlich dem auch von Ariſtoteles anerkannten Satze, daß die Ideen nicht im Raume ſind, auf's Handgreiflichſte widerſprochen;" und Ariſtoteles ſollte dieſen handgreiflichen Widerſpruch behauptet haben, da doch Plato an der Stelle des Tim., die Ariſt. ihm vorhält, unmittelbar hinzufügt, man dürfe ſich nicht verleiten laſſen, auch die Ideen in einem Raume (ἔν τινι τόπῳ, 52 b) zu denken? Und — was noch wunderbarer wäre — er ſollte einen ſolchen handgreiflichen Widerſpruch nicht als ein Hauptargument zur Widerlegung der Ideenlehre verwendet haben? Davon findet ſich aber in der ganzen Metaphyſik, die nicht zum kleinſten Theile mit dieſer Widerlegung ſich beſchäftigt, Nichts. Vielmehr erkennt Ariſt. ſchon eine Verſchiedenheit der Materie des Mathematiſchen von der der Ideen an, weil ſich Beides ſonſt nicht unterſcheiden würde (Met. XIV, 3, p. 1090, b, 36: εἰ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ (ὁ μαθηματικὸς ἀριθμός), ὁ αὐτὸς ἐκείνῳ ἔσται τῷ τῶν ἰδεῶν, ἐξ ἄλλου δέ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου· τὰ γὰρ μεγέθη ποιεῖ) und allerdings muß auch dies Plato's Meinung geweſen ſeyn, als er ſich in ſpäteſter Zeit mit der Zahlentheorie beſchäftigte; jedenfalls aber mußte für Ariſt. aus dem analogen Grunde die Verſchiedenheit der ſinnlichen und idealen Materie klar ſeyn.

*) Wie die Ewigkeit der Ideen ihrer Abhängigkeit widerſpräche (Zeller 426, Ribbing I, 378), ſehe ich nicht ein. Mit den Worten γένεσιν οὐκ ἔχον (Tim. 27 d) ſchließt Plato nur das Werden der Dinge d. h. Entſtehen und Vergehen (ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον ib. 52 a) von den Ideen aus.

Mythus ihren trockenen Styl vergleicht, der von Tiſchen, Betten, Handwerkern ſpricht, wird die Bezeichnung „mythiſch“ hier ſehr übel angewandt finden, beſſer die „populär“. Allein nun ſpricht ſie doch auch von den Ideen, und dies thut Plato nie in populärer Darſtellung; wohl verwebt er ſie in mythiſche Schilderungen über das Leben und Treiben der Götter, allein davon iſt eben hier keine Spur. Vielmehr, da er den ernſten Kampf*) gegen die Kunſt, insbeſondere die Dichter und den Homer hier wiederholt beginnt (vgl. 2. und 3. Buch), von dem er ſelbſt erklärt (595 c f.), wie ungern er ihn ſowohl wegen eigener Achtung als des Anſehens halber, das ſie überall genöſſen, führe, durfte er nicht ſelbſt mit poetiſchen Mythen oder populären Redensarten kommen. Darum geht er, wie bei der Idee des Guten (VI, 507 b), „nach der gewohnten Methode“ (596 a) von der Ideenlehre aus. Der Inhalt der Stelle iſt folgender. Von allem, dem der gleiche Name zukommt, giebt es eine Idee, alſo auch z. B. eine Idee des Tiſches und Bettes. Die Künſtler nun (Maler, Dichter) bringen das Bild eines Einzelnen z. B. eines Bettes hervor, indem ſie dieſes als Vorbild gebrauchen; die Werkmeiſter bringen das Einzelne ſelbſt z. B. ein Bett hervor, indem ſie es der Idee des Bettes nachbilden; Gott aber bringt dieſe ſelbſt und die alles Anderen hervor**). (Demnach iſt die Thätigkeit des Künſtlers auf das am weiteſten von der Wahrheit Entfernte gerichtet).

Wir fanden es wohl möglich, daß zwei wirkende Urſachen für Daſſelbe beſtehen, aber kann nicht auch Eine für Verſchiedenes beſtehen? Die Materie der Ideen muß eine andere ſeyn

*) 608 b: *μέγας γάρ, ἔφην, ὁ ἀγών, ... μέγας, οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι.*

**) 597 b: *τρισταί τινες κλῖναι αὗται γίγνονται· μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίν' ἄλλον; Οὐδένα, οἶμαι.* 597 d: *φύσει γε καὶ τοῦτο καὶ τἆλλα πάντα πεποίηκεν.* Cohen (a. a. O. 453) ſetzt vor *οὐδένα*, *οἶμαι* einen Punkt, läßt es ſelbſt weg, *ἢ τίν' ἄλλον* aber geſperrt drucken und interpretirt nun, die Urſache der Ideen ſey in der Sprache des kritiſchen Idealismus unbekannt. Was hält man von dieſer — Lesart?

als die des Einzelnen, aber nicht das wirkende Princip. In der That ist der hier erwähnte Ideenbildner mit dem Bildner des Gewordenen identisch. Er wirkt „Alles, was auf der Erde entsteht und alles Lebendige, ... Erde, Himmel und Götter" (596 c). Hierdurch ergänzt sich die Lücke im Verhältnisse des Weltbildners zu den Ideen, welche der erste Theil gegenwärtigen Abschnittes gelassen, dahin, daß er selbstverständlich an ihnen nicht theilhaben kann, da vielmehr sie selbst durch ihn in ihrem Seyn bedingt sind. Deßhalb müssen wir jetzt den Satz, daß das Einzelne allen seinen mit Anderem gemeinsamen Prädicaten nach durch Theilhaben an der betreffenden Idee sey, als einen auf Gott gegenüber den Ideen unanwendbaren bezeichnen. Dagegen erhebt sich offenbar dieselbe Frage nun gegenüber der Idee des Guten: ist Gott durch Aehnlichkeit mit ihr, oder ist er auch für sie wirkende Ursache, oder besteht irgend ein anderes Verhältniß zwischen beiden? — und durch diese Frage (welche die vorhin erhobenen präcisirt) sind wir nach der Erforschung aller übrigen Verhältnisse schließlich zu dem hingewiesen, welches den eigentlichen Gegenstand unserer Erörterung bildet. Doch haben wir auf dem langen Wege die Mittel gewonnen, durch welche sich der Nebel, der diese Gipfelpuncte deckt, lüften muß, wenn er überhaupt zu lüften ist, indem wir sowohl die Glieder unseres Verhältnisses genau für sich betrachteten, als auch aus jenen anderen Verhältnissen Grundsätze des Systemes fanden, nach denen also das jetzige zu beurtheilen ist. So fanden wir außer den logisch-metaphysischen insbesondere überall, wo irgend eine Abhängigkeit besteht, bei den Dingen und Seelen sowohl als bei den Ideen, zur Erklärung die drei Ursachen des Urbildes, des wirkenden Principes und der Materie nothwendig verbunden. Aber selbst die Richtung, nach welcher wir diese Grundsätze zunächst anwenden können, ist durch die gefundene Gliederung des Systemes angezeigt. Zu unterst steht die stets sich erneuernde und wechselnde Vielheit des Einzelnen, über ihr die ewig Eine Vielheit der Ideen, über diesen wieder die Zweiheit der Idee des Guten und des Gottes. So tritt eine successive Verein-

fachung in Zahl, Weſen und Verhältniſſen der über einander geſtellten Realitäten ein, und der ganze Bau ſcheint einem einheitlichen Gipfelpuncte zuzuſtreben. Ohne irgend etwas über deſſen Nothwendigkeit oder Wirklichkeit vorauszuſetzen, können wir ihn doch als regulativen Leitfaden unſerer Unterſuchung betrachten, die wir alſo zunächſt darauf richten: ob und wie iſt ein einheitlicher Abſchluß des Ganzen herzuſtellen?

### III. 1.

a) Bevor wir an die Unterſuchung gingen, hielten wir die Frage für räthlich, ob eine klare Vorſtellung über ihren Gegenſtand bei Plato ſelbſt zu vermuthen ſey oder nicht, und fanden das Erſtere. Auch jetzt iſt dieſe Frage noch nicht ſicher zu entſcheiden; denn obwohl der Dualismus nach genauerer Kenntniß der Bedeutung ſeiner Glieder allerdings als ein ſcharfer erſcheinen muß, iſt er doch nicht als Widerſpruch hervorgetreten. Auch jetzt können wir zwar aus dem nun ſehr fühlbaren Bedürfniß eines verbindenden und erklärenden Princips, welches jeder wirkliche Dualismus mehr oder minder ſtark mit ſich führt, deſſen Befriedigung erwarten, zumal da ſie ſo nahe gelegen und ohne Zwang zu erreichen war. Denn dem höchſten unter den Künſtlern ziemte es wohl, ſein Vorbild wenigſtens denkend zu produciren oder ſich ſelbſt abzubilden, und nicht ebenfalls ein außer ihm gelegenes Urbild nur zu copiren; und an der Idee des Guten haben wir ſogar ein Beiſpiel, daß wirkende und vorbildliche Urſache in Einer Realität zuſammenfallen können. Die geſtellte Frage muß alſo in ihrem erſten Theile bejaht werden: Einheit iſt herzuſtellen. Auch jetzt aber liegt Nothwendigkeit nicht vor. Was wir alſo thun können, iſt die Möglichkeiten, wie Einheit herzuſtellen iſt, und die Gründe für und gegen jede derſelben vorläufig zu überlegen; vielleicht daß wir manche unter ihnen als Unmöglichkeiten, vielleicht auch daß wir eine unter ihnen für mehr als bloße Möglichkeit erkennen werden.

α) Plato's eigene Weiſe war bisher die geweſen, die Ein-

heit von Verschiedenem als besondere Realität über diesem zu suchen. Sie war jedoch in unserem Falle unmöglich. Denn zwar besteht der Grund für eine solche Annahme, da Mehrerem gleiche Prädicate zukommen; allein eben aus diesem Grunde war jene Realität stets eine Idee gewesen und müßte es auch hier seyn, und das Verhältniß des Einzelnen zur Idee war und müßte seyn Aehnlichkeit oder Theilhaben. Nun haben wir aber gesehen, daß nicht sowohl die Idee des Guten an einer Idee als vielmehr alle Ideen an ihr theilhaben, und daß auch Gott nicht an den Ideen überhaupt theilhaben kann, da er sie erst hervorbringt. Es ist also dieser Weg verschlossen.

β) Ein anderer wäre, nicht ein Drittes über Beide, sondern Eines über das Andere als Bedingung seines Seyns zu stellen; und zwar zuerst in Form der Immanenz. So würde erstlich die Idee des Guten als Theil, als Eigenschaft, als Gedanke Gottes zu fassen seyn*). Allein wir kennen Gott als einfach, also ganz und in jeder Beziehung gut, und daß ein Theil, Gedanke, Eigenschaft von ihm die Idee des Guten, das Uebrige aber nur gut und am Ende durch Theilhaben an jenem Theile gut wäre, sind doch wohl Absurditäten. Dasselbe gilt, wenn umgekehrt Gott das Bedingte seyn sollte. Abgesehen davon aber fanden wir alle jene Arten der Immanenz und Unselbstständigkeit schon für die Ideen unmöglich, noch viel mehr muß dies für die Idee des Guten gelten, die „an Würde und Kraft des Seyns weit über ihnen steht"; und das dort Geltende, wie ein selbstdenkendes Wesen nur Gedanke seyn, oder ein Gedanke selbst denken sollte, gilt auch bezüglich Gottes, der vor Allem denkender Geist ist.

γ) Es kann also nur noch von Bedingtheit im Sinne der Erzeugung eines vom Erzeugenden real Getrennten gesprochen werden: Gott ist Ursache der Ideen, ist er nicht auch Ursache

*) Steinhart führt, indem er (VI, 87) vermuthet, Plato habe mit ἰδέα und νοῦς eine objective und subjective, eine ideale und reale Seite des Einen göttlichen Wesens bezeichnet, eine neue Distinction in Plato's Lehre ein, die ihr sonst ganz fremd ist.

der Idee des Guten? Allein hier greifen nun die für alles abhängige Seyn bewährt gefundenen Sätze Platz, wonach es kein Wirkendes giebt ohne ein Vorbild, nach welchem, und eine Materie, in welcher es wirkt. Denken wir uns, es existire in der That ein Urbild auch für die Idee des Guten, so würde erstlich offenbar dieselbe Zweiheit wieder vorhanden seyn, welche die obige Ansicht vermeiden will; was Anderes ferner könnte eine Materie noch bedeuten, als daß sie Grund der Unvollkommenheit wäre, da keine Vielheit von Ideen des Guten existirt? So hätten wir denn wirklich ein an sich Gutes, das noch nicht ganz gut wäre. Doch sey dies Alles den Neuplatonikern zugegeben: wer hindert es aber, wenn wir für jenes Uebergute (Plotin. Enn. VI, 9, 6.) wiederum dasselbe behaupten wollen, und danach auch hier nicht bloß nach einem weiteren Urbilde und nach einer Materie, sondern auch und nothwendig nach einer wirkenden Ursache fragen? Man nehme also (nach der Vorschrift des Philebus) immer ein Wirkendes, ein Vorbild und eine Materie und mische die beiden letzteren: mit diesem Recept hat man zugleich das Gesetz einer unendlichen Reihe, wie sie nicht unähnlich die neuplatonischen Systeme angefangen haben; und das wäre die gesuchte Einheit. Ueberdies ist schon jenes erste παράδειγμα wie auch eine Materie der Idee des Guten von uns nur versuchsweise gedacht, von Plato nicht gegeben, von Aristoteles und Hermodorus ausdrücklich verneint (s. Susemihl II, 515, 522).

Doch auch die Idee des Guten hat wirkende Kraft, und zwar wirkt sie sowohl das Erkannte als (wie sich wenigstens erschließen läßt, S. 61) die erkennenden Geister; erzeugt sie auch den höchsten derselben? Hier gelten ähnliche, ja noch mehr Schwierigkeiten, wie gegen die vorige Annahme. Zuerst fragt sich, was überhaupt eine solche Erzeugung des Gottes zu bedeuten hätte; und sie bedeutete offenbar Nichts. Denn Gott ist nur als Ursache der Ideen und alles Anderen außer der Idee des Guten gefordert: welche Berechtigung und welchen Sinn hätte also noch seine Annahme? Ferner müßte er eine Materie

haben, da kein Wirken ohne eine ſolche möglich iſt, und doch verſichert Plato, er ſey durchaus gut, ja, da er ihn die beſte der Urſachen nennt, ſo wäre Gott beſſer als die Idee des Guten, die ſeine Urſache wäre, und, da dann dieſe wieder nicht durchaus gut ſeyn könnte, auch für ſie eine Materie nothwendig, und damit die unendliche Reihe auch hier eröffnet.

δ) Wenn wir alſo zugeben müſſen, daß die Idee des Guten ſowohl als der Gott nur für das übrige Seyn wirkende Urſachen ſeyn können, ſo läßt dies die Annahme frei, daß beide, obgleich ſelbſt von einander getrennt, zu Einem Reſultate zuſammenwirken. Plato würde dann den Wirkungen jedesmal nur Eine dieſer beiden Urſachen gegenübergeſtellt haben, und ſo ſteht auch dieſe Annahme mit ſeinen Worten in Einklang. Dagegen iſt ihr eine Bedeutung noch ſchwerer als jenen abzugewinnen. Denn ſie hebt, wenn beide Urſachen von einander unabhängig gedacht werden, von vorneherein auf, was alle dieſe Annahmen erſtreben, nämlich die Einheit des höchſten Princips; und zwar ergänzen und fordern ſich nicht etwa beide zum gemeinſamen Reſultat, wie Vorbild und Künſtler, ſondern jede iſt in demſelben Sinne Urſache und macht die andere überflüſſig; Gott allein vermag ja Alles, was ſonſt Sterbliche und Unſterbliche vermögen (Leg. X, 901 d). Werden aber die beiden von einem Dritten abhängig gedacht, ſo ſind ſie beide unnöthig, kurz es verdoppelt ſich, was gegen die früheren Annahmen galt.

ε) Wie iſt ſonach die beiden zugeſchriebene Urſächlichkeit in Bezug auf ein und Daſſelbe zu denken? Es iſt unmöglich, daß Eines der Beiden wieder durch das Andere erzeugt, alſo dieſes mittelbare, jenes unmittelbare Urſache wäre (γ); es iſt unmöglich, daß Beide als real verſchieden unmittelbare Urſachen wären (δ); es iſt alſo nur möglich, daß ſie es als real identiſch ſind; und zwar fanden wir vorher eine Verſchiedenheit, wonach das Eine nur Theil, Eigenſchaft, Gedanke des Andern wäre, ebenfalls unmöglich (β); es iſt alſo allein denkbar die völlige Identität.

b) Dasselbe Resultat ergiebt sich auch auf anderen Wegen. Wie sich beide auch immer verhalten mögen, es genügt, daß Gott Güte zugeschrieben wird (II. 1.). Wir fanden bezüglich eines solchen Einzelurtheils den Satz, daß wenn Subject und Prädicat nicht identisch und dieses vielen Subjecten gemeinsam ist, das Verhältniß beider metaphysisch zu denken sey als Aehnlichkeit des Subjects mit der dem Prädicat entsprechenden Idee (II. 1.). Diesen sonst ganz allgemeingültigen Satz fanden wir auf Gott den Ideen gegenüber nicht anwendbar, da sie vielmehr erst durch ihn existiren (II. 2.). Seine Anwendbarkeit gegenüber der Idee des Guten wird also davon abhängen, ob auch sie durch Gott hervorgebracht ist oder nicht. Ersteres ist unmöglich nach Gründen, die wir nicht zu wiederholen brauchen (a. γ.); wie es aber zu denken sey, daß sie nicht hervorgebracht ist, darum kümmern wir uns hier nicht weiter, sondern schließen daraus nur, daß unser Satz in diesem Falle angewendet werden kann und muß. Nun enthält er zwei Bedingungen: Gemeinsamkeit des Prädicates mit Vielem und Nicht-Identität desselben mit dem Subject. Sind diese gültig, so ist Gott Abbild der Idee des Guten. Daraus aber folgt wieder die unvermeidliche Materie und das wirkende Princip seiner Verähnlichung, für welches sich nun ganz Dasselbe wiederholt, und so in's Unendliche. Es muß also wenigstens Eine der Bedingungen unzutreffend seyn; und da die Eigenschaft der Güte Gott allerdings mit anderen Wesen gemeinsam zugeschrieben wird, müssen Subject und Prädicat, Gott und das Gute selbst identisch seyn, und der Satz: Gott ist gut bedeutet nichts Anderes als der: Gott ist die Idee des Guten.

c) Die Idee des Guten ist mittelbar Urbild der gewordenen Welt. Die Welt ist aber auch „Bild des geistigen Gottes," und Gott „wollte, daß Alles ihm möglichst ähnlich werde" (II. 1.). Wie sie sich nun in dieser Beziehung auch verhalten, jedenfalls muß es Ein höchstes Urbild der gewordenen Welt geben; denn sobald es viele Urbilder giebt, wie die Ideen ja thatsächlich sind, findet nothwendig Reduction auf eine Einheit

z. B. die Idee des Guten ſtatt. Sind nun ſowohl Gott als die Idee des Guten von jenem höchſten Urbild verſchieden, ſo müſſen ſie, da auch ihnen die Welt verähnlicht iſt, ſich zu demſelben verhalten, wie die Ideen zur Idee des Guten, alſo ſeine Abbilder ſeyn. Iſt Eins von ihnen mit demſelben identiſch, ſo muß das Andere ſein Abbild ſeyn. In beiden Fällen aber folgt eine unendliche Reihe gemäß den ſchon öfter angewandten Principien. Mithin bleibt Nichts übrig, als daß ſie beide mit jenem höchſten Urbild der gewordenen Welt, alſo auch unter ſich identiſch ſind*).

d) Was wir im vorigen Beweiſe für das Seyn der gewordenen Welt hypothetiſch annahmen, iſt uns für das menſchliche Handeln und Erkennen gegeben. Die Idee des Guten iſt höchſtes Urbild für das Handeln und Ziel für das Erkennen. Nun gilt das Gleiche auch von Gott. Seine Erkenntniß iſt das Schönſte (ſ. fgd. S. A. 3); er iſt das Maß aller Dinge (Leg. IV, 716 c, mit ausdrücklichem Bezug auf den theils erkenntmißtheoretiſchen theils ethiſchen Satz der Sophiſten geſagt); ihm ſtrebt der Philoſoph ſich zu verähnlichen, ſoweit es Menſchen möglich iſt**); deſſen Streben und Leben aber iſt das höchſte. Hier ſcheinen alſo ſogar zwei höchſte Urbilder gegeben zu ſeyn. Allein nicht mit zweien ſelbſt incommenſurablen Maßen kann gemeſſen werden, und ſind ſie vergleichbar, ſo giebt es doch nur Ein abſolutes Maß

*) Hiegegen könnte der Einwand möglich ſcheinen, daß eine unendliche Reihe von Urbildern dem τρίτος ἄνθρωπος zufolge allerdings Conſequenz der platoniſchen Lehre und ihr ganz entſprechend ſey, alſo als absurdum wohl zu ihrer Widerlegung aber nicht zu ihrem Beweiſe, auf den es hier ankommt, gebraucht werden könne. Allein dagegen ſteht wiederum, daß es hier nicht auf die Conſequenzen der platoniſchen Lehre, ſondern auf dieſe ſelbſt ankommt, auf das, was Plato wirklich angenommen hat, und dies kann gewiß nicht eine unendliche Reihe z. B. von Gottheiten ſeyn.

**) Daſ.; ferner Theaet. 176 b (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, vgl. Rep. VI, 500 c: θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται, IX, 592 b: ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν bezügl. der Idee des Guten); ferner Rep. X, 613 a (εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ, Tim. 90 d, u. ö.

in geometriſchen wie in ſittlichen Dingen*) und nur Ein letztes Ziel**). Werden dennoch zwei genannt, ſo ſind es eben nur zwei Namen für ein und Daſſelbe.

e) Unter allen Beſtimmungen des Seyns, welche für Gott und die Idee des Guten vorlagen, haben wir keine gefunden, die ſie nicht gemein hätten; abgeſehen von denjenigen, die ihnen mit anderen Weſen gemeinſam zukommen (Ewigkeit, Geiſtigkeit ꝛc.). Dieſe Gleichheit des Seyns findet ſich, wie für Plato immer (Tim. 29 c; Rep. VII, 534 a), auch in der gleichen Erkennbarkeit: beide ſind ſehr ſchwer und nicht mehr völlig erkennbar***); ja ſogar in der Art, wie ſie der Erkenntniß zugänglich werden: ſie werden aus dem Erzeugten, dem das Erzeugende ähnlich iſt, den göttlichen Geſtirnen, erkannt†). Auch dieſelben Folgen werden der Erkenntniß der göttlichen Fürſorge und der Idee des Guten zugeſchrieben††). Es iſt alſo gar keine Differenz Beider angegeben, vielmehr alles, was dem Einen zukommt, auch dem Anderen zugeſchrieben. Unter ſolchen Umſtänden müſſen wir fragen: welches iſt der Grund, der uns veranlaßt, nicht von vorneherein nur an Ein Weſen, ſondern an zwei zu denken? Gelingt es dann, dieſen Grund als un-

---

*) Polit. 283 d f. (*αὐτὸ τἀκριβές* 284 d) vgl. Leg. VI, 757 a f., Gorg. 508 a.

**) Rep. VII, 519 c: *σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ .. ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν.* Vgl. Gorg. 507 d.

***) Tim. 28 c, Rep. VI, 505 a; Leg. XII, 966 b: *ἓν τῶν καλλίστων ἐστὶ τὸ περὶ τοὺς θεούς ... εἰς ὅσον δυνατόν ἐστι ταῦτ' ἀνθρωπον γιγνώσκειν,* vgl. Phaedr. 246 c: *οὔτε ἰδόντες οὔθ' ἱκανῶς νοήσαντες θεόν.*

†) Rep. VI, 508 a f. Bezüglich des Gottes Leg. X, 897 d: *μὴ τοίνυν ἐξ ἐναντίας οἷον εἰς ἥλιον ἀποβλέποντες, νύκτα ἐν μεσημβρίᾳ ἐπαγόμενοι, ποιησώμεθα τὴν ἀπόκρισιν, ὡς νοῦν ποτὲ θνητοῖς ὄμμασιν ὀψόμενοί τε καὶ γνωσόμενοι ἱκανῶς· πρὸς δὲ εἰκόνα τοῦ ἐρωτωμένου βλέποντας ἀσφαλέστερον ὁρᾷν,* eine Stelle, welche dem aus Rep. VI u. VII Gehörten genau entſpricht; als Bild für die Bewegung des *νοῦς* giebt ſie die Bewegung des Weltalls.

††) Leg. X, 905 c: *γιγνώσκειν δὲ αὐτήν .. πῶς οὐ δεῖν δοκεῖς; ἣν τις μὴ γιγνώσκων οὐδ' ἂν τύπον ἴδοι ποτέ, οὐδὲ λόγον ξυμβάλλεσθαι περὶ βίου δυνατὸς ἂν γένοιτο εἰς εὐδαιμονίαν τε καὶ δυσδαίμονα τυχήν.* Vgl. Rep. VI, 505 a: *εἰ δὲ μὴ ἴσμεν κ. τ. λ.*, VII, 517 c f. o.

berechtigt nachzuweiſen, ſo iſt damit ein letzter Beweis für die Identität geliefert, der, indem er die Frage aus den Gründen ihrer Entſtehung entſcheidet und die Urſachen der gegentheiligen Annahme zerſtört, zur eigentlichen Ueberzeugung führen wird.

„Plato hat die Identität nicht ausgeſprochen und konnte ſie auch, ſchon wenn man die Namen in Betracht zieht, nicht leicht ausſprechen.“*) Dieſe Worte, gegen die Identität gerichtet, eignen wir uns für ſie an, denn ſie deuten den geſuchten Grund und zugleich ſeine Widerlegung an. Der Name Idee ſcheint unverträglich mit der Vorſtellung eines ſelbſtändigen, perſönlichen Weſens, die wir mit dem Namen Gott zu verknüpfen pflegen, und ſchon deßhalb die Identität ſchwer anzunehmen. Zwar wäre genauer hinzuzufügen: für uns, aber doch beſtärkt in dieſer Anſicht der Umſtand, daß ſie wirklich von Plato trotz der Wichtigkeit, die es gehabt hätte; nicht ausgeſprochen iſt. Denn dies ſcheint eben jenes zum Grund zu haben. Vor Allem nun wird es Niemand wundern, daß Plato nicht in Form einer Definition die Frage entſchied, da er überhaupt nicht in lauter Definitionen ſpricht; und hätte er uns etwa wie Spinoza more geometrico verſichert, Gott ſey gar nicht nach Rückſicht des Guten thätig, ſo wären wir ihm wenigſtens für die erſparte Mühe der Unterſuchung dankbar geweſen. Aber auch ſo hoffen wir aus den Dialogen, die für unſere Frage in Betracht kommen (ſ. Einleitung) zu zeigen, daß Plato ſie ſich vorgelegt und ſich über ihre Entſcheidung geäußert, daß er ſie wirklich entſchieden, und wie er ſie entſchieden hat.

Im **Philebus**, dem (nach allgemeiner Annahme) erſten der vier letzten großen Dialoge, finden wir die Frage aufgeworfen und ihre Löſung angedeutet 22 c: *Φίλ. Οὐδὲ γὰρ ὁ σὸς νοῦς* (der menſchliche) *... ἔστι τἀγαθόν. Σωκρ. Τάχ' ἄν ... ὅ γ' ἐμός· οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν.* Wenn wir dieſes *πως* beachten, können wir nicht, wie oft geſchieht, die Stelle als unmittelbaren Be-

*) Trendelenburg de Phil. cons. A. 42.

weis der Identität ansehen. Es ist denkbar, daß Plato der Identität gewiß war, sich aber aus irgendwelchen Gründen hier nicht mit voller Bestimmtheit aussprach (wie er das oft thut); denkbar aber auch, obgleich weit unwahrscheinlicher, der andere Fall, daß sie ihm hier noch nicht völlig feststand; in diesem Falle beweist die Stelle wenigstens, daß er, sobald ihm die Idee des Guten in ihrer erhabenen Stellung hervortrat (s. o. S. 67.), sich auch unsere Frage vorlegte und daß die Identität ihm schon hier ihre Lösung schien.

Daß er aber die Frage wirklich entschieden hat, geht daraus hervor, daß in den folgenden Dialogen niemals wieder davon die Rede ist. Plato liebt es nicht, wie viele Andere, die Schwierigkeiten in seinem Systeme und seine Zweifel zu verhüllen, wir haben dies an mehrfachen Beispielen gesehen (II. 2.). Er hätte die einmal aufgeworfene Frage insbesondere bei der Wiedererwähnung der Idee des Guten in der Rep., welche unverkennbar und nach allgemeiner Ansicht an die Erörterungen des Phil. anknüpft und deren Resultate recapitulirt (daß sie das höchste Erkenntnißobject*), daß sie weder Lust noch Einsicht, daß sie das höchste Maß für das sittliche Streben sey, cap. 17) wäre sie ihm noch Frage gewesen, noch eher als diese erwähnt. Aber warum giebt er nicht, wie bei diesen, kurz seine Meinung an, wenn er denn doch entschieden war? Hat er vielleicht besondere Gründe, sie nicht bloß etwas unbestimmt, wie im Phil., sondern gar nicht auszusprechen? Warum nennt er nicht einmal irgendwo Gott und die Idee des Guten zusammen?

Dies zeigt, wie er die Frage entschieden hat. Denn vor Allem ist zu bemerken, daß sie selbst da nicht im Verhältnisse zu einander erwähnt werden, wo es die Sache nothwendig erforderte, wären sie verschieden von einander, wo also die Ausflucht, er habe besondere Gründe, ungültig ist. Rep. X ist Gott als die wirkende Ursache der Ideen den übrigen wirkenden

*) Rep. VI, 505 a: *ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας.*

Urſachen gegenüber dadurch charakteriſirt, daß er kein Vorbild nachbildet (der Dichter bildet das Einzelne nach, der Bildner des Einzelnen die Ideen). Entweder giebt es alſo kein Urbild der Ideen oder es iſt ſelbſt das Wirkende. In der That aber iſt uns ein Urbild der Ideen in der Idee des Guten gegeben; ſie muß alſo ſelbſt der Ideenbildner ſeyn. Ebenſo hätte im Tim., wo es darauf ankam, zu zeigen, daß die Welt als die beſte dem beſten Urbild nachgebildet ſey, die Idee des Guten als das Urbild auch der Ideen erwähnt werden müſſen, es wird aber nur geſagt, die Welt ſey ähnlich den Ideen (28 a) und dem Gotte (29 e). Es wird alſo kein Verhältniß beider angegeben, weil in der That keines beſteht, ſondern nur Eine Realität. Aber hätte er die Identität nicht wenigſtens dadurch ausſprechen können, daß er dieſer Einen Realität die beiden Namen zuſchrieb? Das thut er auch, nur nicht in Einem Satze: und dies zeugt erſtlich nicht gegen die Identität, denn warum hätte er beide gerade in einen Satz zuſammenfaſſen müſſen? Nur wenn irgend ein einfaches oder complicirtes Verhältniß beſtände, dann allerdings hätte er wohl einmal z. B. Rep. VI Veranlaſſung gehabt, es in dieſer Weiſe beſtimmt auszuſprechen; oder auch, wenn er geahnt hätte, daß in einem ſpäteren Jahrtauſend noch Viel darüber werde geſtritten werden. Zweitens aber zeugt es für die Identität. Schon für den Gott, den wir doch als Einen für die Ideen und das Einzelne fanden, werden je nach dem Gedankengang, durch den ſeine Exiſtenz gefordert wird, verſchiedene Bezeichnungen gewählt. Er iſt der höchſte νοῦς als das Princip der vernünftigen Ordnung, welche im Ganzen waltet (Phil.), er iſt der δημιουργός als das wirkende Princip der Welt des Einzelnen (Tim.), er iſt der φυτουργός als das wirkende Princip der Ideen (Rep. X), er iſt die erſte ψυχή als Urſache der Bewegung (Leg. X). So iſt denn auch ein weiterer Name für ihn die Idee des Guten. Denn dieſe behauptet in der Rep. (VI, VII) dieſelbe Stelle wie der Gott und die Götter in den Leg. (X). Beide Dialoge haben, wenn auch im Einzelnen viel abweichend, doch im Allgemeinen zum

Gegenſtande die Staatseinrichtungen. Aber die Republik, das Werk platoniſcher Wiſſenſchaft und Theorie, ſtets geſtützt auf die Ideenlehre, gipfelt in dem Beweiſe für die Nothwendigkeit der Anſchauung der Idee des Guten, deren Exiſtenz nicht eigens bewieſen zu werden braucht, ſondern mit den Ideen überhaupt feſtſteht (weil es Gutes giebt, giebt es auch eine Idee des Guten)*). Die Leg., mehr populärer und praktiſcher Natur, worin die Ideenlehre höchſtens andeutungsweiſe erwähnt iſt und die nirgends aus ihr Beweiſe führen, gipfeln in der Forderung der Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes als Grundlage aller Geſetze und in dem Beweiſe deſſelben aus der Bewegung. So kommt es, daß wir oben dieſelben Ausſagen über die Idee des Guten und über den Gott der Rep. einerſeits, den Leg. andererſeits entnehmen konnten, weil beide in der That von dem Nämlichen ſprechen. Die Verſchiedenheit der ſyſtematiſchen Begründung**) in Verbindung mit der der Darſtellungsweiſe bedingt alſo die Verſchiedenheit der Ausdrücke für Daſſelbe, und dieſe Verſchiedenheit der Ausdrucksweiſe mag der ſofortigen Annahme der Identität im Wege ſtehen, wie ſie auch wenigſtens mit ein Grund geweſen ſeyn mag, daß beide nicht zuſammen genannt wurden; aber ſie iſt die einzige, und es gilt in der That (wenigſtens bezüglich der drei letzten Dialoge), daß Plato

*) Einen ähnlichen Beweis, worin ausdrücklich das ἄριστον als Gott bezeichnet wird, führt Simplicius de coel. Schol. in Arist. p. 487, a, 6 aus der verlorenen Schrift des Ariſtoteles περὶ φιλοσοφίας an; er ſcheint von Ariſtoteles wohl nur als platoniſch referirt worden zu ſeyn, da dieſer ſelbſt ihn nirgends bringt und er in der That nur in der platoniſchen Ideenlehre Bedeutung hat — oder Ariſtoteles müßte damals noch dieſer gehuldigt haben; in beiden Fällen iſt er für unſere Frage beweiſend. Er lautet: „Καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἐστί τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστί τι καὶ ἄριστον· ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσιν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον“ d. h. wo es ein Mehr oder Minder der Vollkommenheit giebt (bei allem Gleichnamigen), da giebt es ein (relativ) Vollkommenſtes (die Idee); nun findet eine ſolche Stufenreihe der Vollkommenheit beim Seyenden überhaupt ſtatt, es giebt alſo ein (ſchlechthin) Vollkommenſtes (Idee des Guten), welches Gott iſt.

**) Dazu kommt die der hiſtoriſchen Grundlagen für den νοῦς einerſeits, die Ideenlehre andrerſeits, die wir am Schluſſe behandeln werden.

die Identität nicht aussprach und nicht aussprechen konnte, schon wenn man die beiden Ausdrücke in Betracht zieht, aber es beweist die Identität.

Durch diese letzten Erwägungen ist nun zugleich der Einwand unmöglich geworden, an den wir von vorneherein gegen alle Folgerungen erinnern mußten: daß Plato möglicherweise die Sache selbst nicht entschieden habe. Ohnehin ist der vermeintliche Dualismus auf allen Puncten zum hellen Widerspruche geworden, der, wie uns Plato selbst in der Einleitung lehrte, die Seele zwingt, in einer Einheit seine Lösung zu suchen.

## 2.

Die Frage scheint uns mit aller bei historischen Untersuchungen möglichen Gewißheit entschieden und so unsere Aufgabe gelöst zu seyn. Indeß steht es uns frei, nicht zufrieden damit, noch dem Gewinnste nachzugehen, den das Resultat zum Verständniß der griechischen Philosophie und zwar zunächst des platonischen Systems liefert, und uns, nach langwieriger Specialuntersuchung auf der Höhe desselben angelangt, durch eine freie Umschau über Nah und Fern dafür zu entschädigen. Betrachten wir also zu diesem Zwecke unser Resultat genauer! Es ist erstlich: eine völlige Einheit und Identität; — wäre dies Alles, so dürften wir nun wie jene Landleute, nachdem sie von dem Eins gehört, uns schnell wieder davon machen. Aber es ist zweitens eine Einheit, die diese nicht zu schätzen wußten, Einheit des höchsten Princips; — auch von dieser möchte ich nicht behaupten, daß sie Plato so wichtig geschienen wie uns. Denn in der That ist dies Princip nicht das allein Ursprüngliche, da die wenn auch wenig seyende und in anderem Sinne ursächliche (dreifache) Materie noch unabhängig neben ihm besteht und bestehen bleibt. Unser eigentliches Interesse lag darum von vorneherein nicht in der Untersuchung eines etwaigen Dualismus in der Lehre, sondern einer Zweideutigkeit der Lehre selbst, wie sie dem ersten Anblick entgegentrat, und hätten wir jeden Dualismus, insbesondere den von Idee und Einzelnem,

ohne Weiteres für unerträglich, unphilosophisch, unplatonisch erklärt, so wären wir nie zu jener höchsten Einheit gekommen, es sey denn, daß wir dem Gotte seine wissenschaftliche Realität abgesprochen und dadurch Plato mit sich entzweit hätten. Klagt er ja selbst, daß „die jetzigen Weisen unter den Menschen das Eine, wo sie es treffen, weit schneller und lässiger annehmen als sie sollten"! (Phil. 16 e) Demnach liegt die Bedeutung des Gefundenen weniger darin, daß das höchste Princip Eines ist, als darin, welcher Art dieses Eine höchste Princip ist d. h. in dem platonischen Gottesbegriffe, wie er sich aus der Identität ergiebt. In ihm ist der Grundton zu jener Harmonie der ganzen Lehre gefunden, die ihr von jeher nachgerühmt worden ist und in der sich jetzt auch die einzelnen während unserer Untersuchung gefundenen Dissonanzen lösen. Dies zu zeigen, ist Aufgabe des Folgenden.

a) Die Ideen sind Objecte aller Erkenntniß, vorzüglich aber der göttlichen (II. 1.). Die Idee des Guten ist höchstes Object der Erkenntniß (II. 2.) und ist identisch mit Gott (III. 1.). Gott oder die Idee des Guten erkennt also vor Allem sich selbst. (Vgl. S. 61.)

b) Die Ideen sind Urbilder alles Seyns, und darum ist jede das in ihrer Art Vollkommene (II. 1.). Die Idee des Guten ist das Urbild auch für die Ideen und durch sie für alles Andere (II. 2.), sie ist identisch mit Gott. Gott ist also das überhaupt Vollkommenste und darum sich selbst genügend*).

Wie ist nun Etwas möglich und begründet, was nicht Gott ist? Bezüglich der Ideen ist Weniges angegeben, was uns ungewiß läßt**); in der That mögen die Umstände, daß

*) Vgl. Phil. 60 c: *ᾧ παρείη τοῦτ' ἀεὶ τῶν ζώων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανόν τελεώτατον ἔχειν.* 20 c: *τὴν ἀγαθοῦ μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλεον ἢ μὴ τέλεον εἶναι; ΠΡΩ. πάντων δή που τελεώτατον.. ΣΩ. τί δέ; ἱκανὸν ταὐγαθόν; ΠΡΩ. πῶς γὰρ οὔ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρειν τῶν ὄντων.*

**) Rep. X, 597 b: *ὁ μὲν δὴ θεὸς, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλί-*

Gott ſelbſt den Namen der Idee, wenn auch in modificirter Bedeutung, trägt, daß die Ideen gleich ewig, daß ſie die vorzüglichſten Objecte ſeiner Anſchauung ſind, die Entſcheidung hierüber verhindert haben. Dagegen iſt der Grund der übrigen Welt angegeben: es iſt die neidloſe Güte Gottes als Beweggrund (δι' ἣν τινα αἰτίαν, Tim. 29 d) zu ihrer Bildung (II. 1.). Davon genauer unten.

c) Die Ideen ſind real getrennt von allem von ihnen Abhängigen (II. 1.) ſowie unter ſich (II. 2.), die Idee des Guten getrennt von den Ideen wie dieſe vom Uebrigen (daſ.), aber identiſch mit Gott. Daraus folgt die abſolute Transſcendenz und Individualität des platoniſchen Gottes gegenüber allem von ihm Abhängigen, den Ideen, den erkennenden Geiſtern und der ſinnlichen Natur, welche zuſammen die platoniſche Welt bilden*).

d) Die Ideen nehmen nicht die Stellung erkennender Subjecte in der platoniſchen Welt ein, denken nur ſich ſelbſt (II. 1.)**). Der Idee des Guten aber wird Erkenntnißkraft in Bezug auf alles Uebrige zugeſchrieben (S. 61). Der Grund hiervon iſt nun klar: ſie iſt Gott, den wir ſchon früher (II. 1.) als Alles erkennend fanden.

e) Die Ideen ſind nicht wirkende Urſachen (II. 1.). Die Idee des Guten aber iſt Gott, den wir ſchon gefunden als wirkende

---

νην, οὕτως ἐποίησε μίαν μόνον. Spricht überdies nur von der Zahl der Ideen.

*) Woher kommt es alſo, daß man aus der Identität gerade im Gegentheil geſchloſſen hat, er ſey das Allgemeinſte (Zeller 455, auch Schwegler u. A.)? Sehr einfach daher, daß man nicht platoniſche Ideen (die ja hypoſtaſirt ſind, Zeller 442), ſondern irgend welche andere im Auge hatte. Selbſt wenn man ein Eingehen der Ideen in einander, eine partielle Identität, ſo undenkbar ſie auch iſt, annimmt, muß doch die Idee des Guten als παράδειγμα der Ideen von ihnen getrennt werden; ſie wäre alſo eher das Individuellſte.

**) Das Letztere ließ ſich wenigſtens aus dem Erſteren in Verbindung damit, daß kein Object für ſie angegeben iſt, während ſie doch denken ſollen, erſchließen. Indeß will ich dieſen Schluß, da er durch keine directe Ausſage Plato's beſtätigt wird, nicht für ganz unbeſtreitbar ausgeben. Man könnte ſagen, er habe nichts entſchieden. Wir haben darum auch nichts weiter darauf geſtützt.

Urſache von Allem*) (mit Ausnahme der ewigen Materie), vom Erkennenden und Erkannten, vom ewig Seyenden und Gewordenen. Daher alſo auch die wirkende Kraft der Idee des Guten. Haben wir ja ſchon bei der Erklärung des Gewordenen eine Idee mit wirkender Kraft und einen Geiſt, der nicht Abbild der Ideen iſt, als Principien gleich denkbar und, was Letzteres betrifft, Gott nicht nur nicht als Abbild (II. 2.), ſondern jetzt (b) vielmehr als Urbild der Ideen gefunden.

f) Die Ideen ſind nicht Zweckurſachen, welche nur in einem Geiſte ſeyn können, der ſie zu verwirklichen ſtrebt (II. 1.). Für die Idee des Guten iſt dies Hinderniß hinweggefallen; ſie iſt nicht bloß im Geiſte Gottes, ſondern er ſelbſt. Sie kann alſo Zweckurſache ſeyn und iſt es, wenn Gott es iſt. In dieſer Hinſicht hat ſich aber (II. 1.) eine Schwierigkeit ergeben, welche die Berechtigung des Zweckes im Syſteme überhaupt fraglich machte. Dieſe Frage muß jetzt entſchieden werden: iſt Gott Zweck und wiefern?

Gut iſt, was entweder um ſeiner ſelbſt oder um eines Andern willen oder aus beiden Gründen erſtrebt wird und, wenn erreicht, glückſelig macht**). Dieſe Bedeutung alles Guten, wie ſie Plato feſtſtellt, iſt offenbar identiſch mit der des Zweckes und wird auch von ihm dafür erklärt (Gorg. 499 e); aber kann ſie auch von der Idee des Guten gelten, da doch keine Idee erſtrebt werden kann, ſondern nur ihre Aehnlichkeit? Sie kann in ſtrenger Weiſe nur in Einem Falle gelten, wenn nämlich die Idee ſelbſt ſich Zweck iſt; und darum iſt in der That Gott, der ſich ſelbſt genügende, glückſelig***). Ziel der Welt hingegen

*) Daher Rep. VI, 511 b: *τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν* (Idee d. G.).

**) Meno 77 c (*πάντες δοκοῦσι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμεῖν*), Gorg. 468 a f. *ἕνεκ' ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες ... τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα*) 499 e (*τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν*), 506 c, Symp. 204 e (*τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τἀγαθά; .. εὐδαίμων ἔσται*), 205 e f. (*οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ*), Phil. 54 a f. Rep. II, 357 b (dreifaches *ἀγαθόν*). Natürlich iſt dies nur eine Namenerklärung.

***) Theaet. 176 e, Phaedr. 247 a u. ö. Rep. VII, 526 e (Idee d. G.): *τὸ*

kann allerdings nur die Aehnlichkeit mit der Idee des Guten seyn, und dieſen Zweck ſchreibt Plato ſowohl Gott bei ihrer Bildung und Lenkung als ihr ſelbſt in aller ihrer Entwickelung zu.

Als Urſachen des Guten in der Welt finden wir bei der Weltbildung im Timaeus nicht weniger als vier verzeichnet. Erſtens: Gott wollte, daß Alles möglichſt gut ſey (30 a); zweitens: er wollte, daß Alles ihm möglichſt ähnlich werde (29 e); drittens: nach den Ideen gebildet muß die Welt die beſte werden (28 a); viertens: der Beſte kann nur das Beſte thun*). Die beiden erſten Gründe ſcheinen nichtsſagend gegenüber den beiden anderen, denn nach dieſen muß die Welt ohnehin die beſtmögliche werden. Aber auch ſie ſcheinen ſich wiederum gegenſeitig überflüſſig zu machen; denn nach jedem von beiden muß die Welt die beſte werden. Es iſt alſo ſchon von vornherein an einen Zuſammenhang derſelben zu denken; ihn bringt die Identität Gottes mit der Idee des Guten. Indem dieſe ſelbſt Urbild der Ideen iſt, wird durch den dritten Grund nur die nächſte, ſecundäre Urſache, durch den vierten die entferntere, primäre angegeben. Die letztere enthält denn auch der zweite jener Gründe: Gott wollte die Welt ſich ſelbſt d. i. der Idee des Guten verähnlichen, und daſſelbe ſagt der erſte: er wollte, daß Alles gut d. i. der Idee des Guten ähnlich werde. Der Widerſpruch aber, der noch zwiſchen dem „wollen" dieſer beiden und dem „müſſen" der beiden letzten Gründe zu beſtehen ſcheint, hebt ſich dadurch, daß Gott die beſte Welt dann bilden mußte, wenn er überhaupt eine bilden wollte, ſo daß auch jenes mittelbar auf ſeine neidloſe Güte als Beweggrund zurückführt. So giebt erſt die Identität die Löſung des in II. 1. entſtandenen Knotens und die Rechtfertigung der einfach ſchönen Worte, mit denen Plato den Grund der Welt in Gott und deſſen Zweck bei ihrer Bildung bezeichnet Tim. 29 d: *λέγωμεν δὴ, δι' ἣν*

---

*εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος.* Er iſt nicht nach menſchlicher Art veränderlicher Luſt und Unluſt theilhaft, Phil. 33 b.

*) 30 a: *θέμις δὲ οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.*

τινα αἰτίαν· γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν· ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. Was aber bei der Bildung der Welt Grund und Zweck war*), iſt es auch in ihrer Lenkung, daher die Fürſorge Gottes ſowohl für die Natur bis in's Kleinſte als für den Menſchen (Leg. X, 902 a f.), der doch in ſeiner Kleinheit wie ein Spielzeug der Götter erſcheint (ibid. VII, 803 c), und beſonders für den Guten, da dem Aehnlichen der Aehnliche lieb iſt (ibid. IV, 716 c, d). Endlich iſt der Zweck Gottes bei der Bildung und Lenkung der Welt auch in ihr ſelbſt Ziel aller Entwickelung. Zwar ſtrebt nicht die Welt als Ganzes nach ihrer Verähnlichung mit Gott, denn ſie iſt ihm ſchon möglichſt ähnlich gebildet und ſelbſt ein glückſeliger Gott (Tim. 34 b), aber alles einzelne Werden in ihr hat dieſen Zweck und der kleinſte Theil zielt, wenn auch unbewußt, zum Ganzen hin, zu deſſen Glück alles Geſchehen geſchieht**). Es iſt das Ziel, „das jede Seele verfolgt und um deſſen willen ſie Alles thut, indem ſie ahnt, was es ſey, aber zweifelt und nicht

*) Bei der Bildung des Einzelnen waren auch beſondere Zwecke z. B. Tim. 47 a — e (Zweck der Sinnesorgane), daher überhaupt die Teleologie des Tim., wie ſie Phaedo 97 c f. verlangt (ἑκάστῳ οὖν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον ᾗμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγήσεσθαι ἀγαθόν, 98 b).

**) Leg. X, 903 b: πείθωμεν τὸν νεανίαν τοῖς λόγοις, ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ· τούτοις δ' εἰσὶν ἄρχοντες προστεταγμένοι ἑκάστοις ἐπὶ τὸ σμικρότατον ἀεὶ πάθης καὶ πράξεως, εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον τέλος ἀπειργασμένοι (vgl. Phaedr. 246 b: πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, Tim. 90 a: δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε)· ὧν ἓν καὶ τὸ σόν, ὦ σχέτλιε, μόριον εἰς τὸ πᾶν ξυντείνει βλέπον ἀεί, καίπερ πάνσμικρον ὄν· σὲ δὲ λέληθε περὶ τοῦτο αὐτό, ὡς γένεσις ἕνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ᾖ ἡ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δὲ ἕνεκα ἐκείνου. Phil. 54 c: ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης ... τό γε μὴν οὗ ἕνεκά τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι.

ſicher zu faſſen vermag, was es denn ſey“ (Rep. VI, 505 e; Phil. 20 d); das aber der Weiſe ſicher zu erkennen und zu erreichen ſtrebt, indem er alles Kleinliche gering achtend ſtets auf das Ganze blickt und, wie dieſes, in dem für Alles gemeinſamen Gute*) der Gottähnlichkeit, ſoweit ſie Menſchen möglich iſt, ſein Glück findet**).

Für alles Wirken Gottes und der von ihm gewirkten Welt iſt demnach die Aehnlichkeit mit ihm gemeinſamer Zweck, für alles Erkennen iſt er gleichfalls Urſache und Ziel (vgl. S. 63 A. 3); und ſo „hat Gott, wie ſchon ein alter Spruch beſagt, Anfang, Ende und Mitte alles Seyenden inne und führt es auf geradem Wege und ſeiner Natur entſprechend zum Ziele“ (Leg. IV, 715 e). —

Dieſe Andeutungen, zu kurz, um die reiche Quelle, aus der ſie geſchöpft ſind, zu erſchöpfen, genügen doch, um nachzuweiſen, wie in der inneren Gliederung und dem Gerippe des Syſtemes jene lebendigwarme Ueberzeugung ihren feſten Halt beſitzt, welche das ganze Philoſophiren Plato's durchdringt, und wie ſeine ſog. religiöſen Anſchauungen, weit entfernt den philoſophiſchen zu widerſprechen, in dieſen wurzeln oder beſſer geſagt mit ihnen identiſch ſind.

Alſo ſelbſtbewußt, in ſich vollendet und glückſelig, transſcendente, individuelle, Alles erkennende, cauſale und finale Urſache der Welt: das iſt der platoniſche Gott. Aber wie? könnte Einer einwenden — ſollen denn ſieben magere Prädicate auch nur begrifflich andeuten, was alles Plato von Gott und göttlichen Dingen zu ſprechen weiß? Spricht er nicht vielmehr auch von vielerlei Göttern und Dämonen, von Ares und Eros, ja von Radamanthys, Cerberus, Styx, Pyriphlegethon u. ſ. w.? Wir wollen darum anhangsweiſe ein Wort über Plato's Stellung zur Volksreligion und über die platoniſchen Mythen bei-

*) Phil. 64 a: *ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν.* Phaedo 98 b.

**) Theaet. 172—177 c. Rep. VI, 486 a u. ſ. f. durch alle Schriften.

fügen. Denn obgleich selbstverständlich es uns so wenig wie Plato einfallen kann, nach diesen Seiten hin das Bisherige durch Folgerungen weiterzuführen, so kann und muß doch gefordert werden, daß jede Erweiterung, wie sie auch sonst beschaffen sey und vollzogen werde, dem Bisherigen nicht widerspreche.

Was nun zuerst die Volksreligion betrifft, so war dies einem Theile nach ohnehin nicht der Fall: der Polytheismus war Plato's eigene Lehre. Denn obgleich gerade jetzt am besten sein Monotheismus uns klar geworden, da Gott das ἓν selbst ist, so steht doch unter ihm die Vielheit der gewordenen Götter, der Gestirnseelen, denen allen Güte, Wissen und Macht in vorzüglichem Grade zukommt (Leg. X, 901 d), und so kann Plato mit Thales (Arist. de an. I, 5 p. 411, a, 8) sagen: Alles ist voll von Göttern (Leg. X, 899 b). Auf diese wirklich am Himmel ziehenden göttlichen Gestirne lenkt er also den Polytheismus hin (Phaedr. 246 e f., u. ö.), die Gottesvorstellung im Allgemeinen sucht er im Kampfe gegen die Anthropomorphismen der Dichter zu reinigen (Rep. II. u. III.), die Dämonen und Halbgötter sind ihm allegorische Bezeichnungen menschlicher Eigenschaften und Affecte*); die religiösen Erzählungen aber, deren Ursprung nachzuforschen ihm Zeitverlust scheint (Phaedr. 229 c f.), bilden nebst den Erfindungen eigener Phantasie und den meist pythagoreischen Anschauungen über die Natur des Himmelsgebäudes und der Erde das Material zu seinen Mythen.

Welches ist nun das eigentliche Object der platonischen Mythen, zu dessen Darstellung dieses Material dient? Wir werden es finden, wenn wir denjenigen Inhalt der platonischen Schriften aufsuchen, welcher, nachdem wir die wissenschaftliche Lehre in allgemeiner Skizze uns vorgeführt, noch keine Stelle gefunden hat. Es ist dies erstlich Das, wovon es kein Wissen giebt sondern nur wahrscheinliche Meinung (nach Plato's Theorie, die er aber gewiß nicht aufgestellt hätte, wenn er nicht

*) So der Eros im Symp. und Phaedr.; vgl. auch Phaedr. 252 c f.

ſelbſt, vom Lichtreiche der Ideen kommend, in dieſen Gebieten „geblinzelt" hätte) d. i. die ganze Naturlehre, die hauptſächlich im Tim. gegeben und aus fremden Syſtemen mit einigen Aenderungen adoptirt iſt. Wir berührten dieſe in unſerer Darſtellung nur ſo weit, als ſie mit der Ideenlehre zuſammenhängt (Ideen Principien der Natur). Zweitens aber ſind es die Einzelheiten Deſſen, wovon es (nach plat. Theorie) wohl ein Wiſſen im Allgemeinen giebt aber (nach der Natur der Sache) nicht im Einzelnen: und dieſe ſind der Gegenſtand der platoniſchen Mythen, nämlich die Einzelheiten des Götterlebens (Phaedr.), des Weltlebens (Pol.; damit verbunden Urgeſchichte der Menſchheit, ibid. u. Protag.), des Menſchenlebens vor und nach dem jetzigen Daſeyn (Phaedr., Phaedo, damit verbunden die Seelenwanderung), insbeſ. der Vergeltung (ibid., Gorg., Rep. X). Denn daß Gott und Götter exiſtiren und glückſelig ſind, daß die Welt beſeelt und lebendig iſt, daß unſere Seelen vor und nach dieſem Leben exiſtiren, daß eine Fürſorge Gottes für ſie, insbeſondere die guten, und für die ganze Welt beſteht, all' dies fanden wir in der philoſophiſchen Lehre gegeben.

Mithin, da die platoniſchen Mythen dieſe als ihre Grundlage und Bedingung vielmehr vorausſetzen, können ſie ihr unmöglich widerſprechen; das aber iſt es, was allein, wie wir oben ſagten, gefordert werden kann und muß*).

*) Ueber Begriff, Zweck und wiſſenſchaftlichen Werth der platon. Mythen zu unterſuchen gehört nicht zu unſerer Aufgabe, wir wollen aber Einiges hier anfügen, da es ſich aus dem Obigen leicht ergiebt. Nach dieſem iſt der pl. Mythus (ausgenommen Rep. III, 414 b f., deſſen ſinguläre Bedeutung angegeben iſt, und Symp., ſ. u.) ein neuer Gedankeninhalt neben der philoſophiſchen Lehre, welcher durch ſie nicht gefordert wird, ihr aber auch nicht widerſpricht. Unſere Auffaſſung unterſcheidet ſich alſo ſowohl von derjenigen, nach welcher er eine nothwendige Erweiterung der Ideenlehre iſt und ihr zugleich widerſpricht (Zeller 362, 510; vgl. K. Fr. Hermann, Geſch. ꝛc. I, 511), als von der, wonach er eine paraboliſche Darlegung der Ideenlehre ſelbſt in Bezug auf das Werden iſt (Suſemihl I, 283, II, 317, 322; ähnl. Deuſchle, plat. Mythen). Sagten wir aber nicht ſelbſt bei Gelegenheit des Timaeus, das Mythiſche könne nur paraboliſch gefaßt werden? Allerdings, wenn Jemand Wahrheiten darſtellen, *belehren* will und thut es durch

Das System hat sich in seinen Grundzügen als ein einheitliches, der Gottesbegriff als so fest in ihm gegründet er-

einen Mythus, so kann er nur paraboliſch oder allegoriſch gemeint, nur Darſtellungsform ſeyn. So die Mythen des Symp., beſ. 203 f., eine didaktiſche Allegorie, deren Inhalt, wie Zeller richtig bemerkt, eben ſo gut in rein dialektiſcher Form gegeben werden konnte. Man kann dies wie auch die Gebilde der Phantaſie, deren Stoff nicht aus der Mythologie genommen iſt, und die ſowohl innerhalb der eigentlichen Mythen (wie z. B. die Seelenroſſe im Phaedr.) als für ſich vorkommen können (z. B. die Miſchung der Seelen Tim. 35 a, 41 d, des Guten Phil. 61 c f.), ebenfalls mythiſch nennen, wenn man den Namen weiter faßt. Freilich kommt man dann in die Lage, mit Suſemihl (I, 248) auch die Wachstafel und den Taubenſchlag, womit im Theaet. die Natur der Seele verſinnlicht werden ſoll, für mythiſch zu erklären. Man mag es thun, wir ſtreiten nicht über das Wort; aber ſicherlich iſt im Timaeus, da uns hier Plato offenbar über Wahrheiten belehren will (z. B. ob die Welt entſtanden oder nicht) nur dieſer weitere Begriff desſelben am Platze. In dieſem Sinne haben wir denn auch das Mythiſche im Tim. zugegeben; er theilt es aber mit allen anderen Dialogen Plato's. Es iſt ja ſeine Art, das Abſtracte in ſinnlich-anſchaulicher Weiſe darzuſtellen, und darin, wie auch in dem Streben nach Schönheit und Harmonie der Weltanſchauung liegt die Vereinigung des Künſtlers mit dem Philoſophen, die man ſo ſehr betont; die ſchlimmſte Aſſociirung aber wäre die, wenn der Künſtler immer nur da nachzuhelfen hätte, wo der Philoſoph in die Enge kommt, und ſo die herrlichen Mythen nichts als eine ſauere Nothwendigkeit wären, um die Blößen der Ideenlehre zu bemänteln.

Was iſt nun aber Zweck der Mythen, wenn ſie nicht nothwendig waren? Er iſt meiſt und zwar verſchieden angegeben, beſonders praktiſch z. B. Ermunterung, nach dem Vorgetragenen zu leben und zu ſterben (Gorg. 522 e, 527 b, Phaedo 107 c, 114 d). Ohnehin aber ſind ſie in der Perſönlichkeit Plato's genugſam begründet (vgl. Prot. 320 c: *δοκεῖ τοίνυν μοι χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν*); gerne lenkt er nach Beendigung einer wichtigen und ſchwierigen Unterſuchung in ſie ein, wie am Schluſſe des Phaedo nach den Beweiſen der Unſterblichkeit, am Schluſſe der Rep. und des Gorg. nach Aufzeigung der Gerechtigkeit und ihres Glückes in dieſem Leben; und darf man es dem beſchwingten Geiſte des Philoſophen verargen, wenn er mit der Erinnerung bei dem Göttlichen verweilt (Phaedr. 249 c), und wenn ihm Wiſſen und Meinung, Phantaſie und Sage dienen müſſen, den in dialektiſcher Unterſuchung geſicherten Beſitz zu genießen? Darum iſt es auch für uns (vgl. ibid. 229 c f.) großentheils verlorene Mühe, ſeine Mythen nach ihrem dialektiſchen Gehalte zu deuten; er wollte eben nicht immer Erkenntniß machen.

Hiernach möchte ſich endlich auch die Frage nach dem wiſſenſchaftlichen Werthe der Mythen oder der Zuſtimmung, die ſie in allen ihren Nuancen bei Plato beſitzen, beantworten. Einerſeits müſſen wir uns hüten, den Be-

wieſen, daß eben durch ihn das Ganze ſeine Einheit, das Einzelne ſeine Erklärung findet. Nach dem ſyſtematiſchen können wir nun noch kurz den hiſtoriſchen Zuſammenhang in's Auge faſſen, in welchem der platoniſche Gottesbegriff als Verbindung des νοῦς und des ἀγαθόν erſcheint. Nicht ganz dieſelben Syſteme ſind es, an welche Plato hierin und an welche er in der Ideenlehre vorzugsweiſe anknüpft. Während er in dieſer die Polemik gegen Eleaten, Herakliteer und Sophiſten zum Ausgangspuncte hat, poſitiv von Sokrates nur die allgemeine Grundlage empfängt, ſchließt er ſich in jenem, Gegebenes poſitiv fortbildend, unmittelbar an den Jonier Anaxagoras und an Sokrates an. Anaxagoras hatte, nachdem die erſten der griechiſchen Philoſophen nur die belebte Materie in verſchiedenen Formen als Princip aufgeſtellt, zuerſt den allwiſſenden, von aller Materie freien Geiſt als Urſache der Bewegung und der Ordnung im Weltall erkannt*). Ihm ſpendet darum Plato wiederholt Anerkennung, tadelt ihn nur deßhalb, weil er dies nicht in der Erklärung des Einzelnen durchgeführt; denn alsbald ſpreche er von Luft, Aether und Waſſer als von Urſachen,

griff, den wir vom Mythus haben daß er ſeinem wörtlichen Inhalte nach unwahr ſey, ohne Weiteres Plato aufzudringen, denn abgeſehen von dem allgemeinen Thema aus ſeiner Lehre ſind auch ſeine Naturanſchauungen, alſo wahrſcheinliche Meinungen, in die Mythen verarbeitet; andrerſeits und beſonders, ihren Zweck nur in die Theorie und die Erforſchung neuer Wahrheiten zu ſetzen, denn für den erwähnten praktiſchen Zweck konnte es gleichgültig ſein, ob ſie ſich mehr oder weniger der Wirklichkeit näherten, die zu erforſchen unmöglich war (Gorg. 527 a, Phaedo 114 d), und für die letzterwähnte Bedeutung kam es gar nicht auf die Wahrheit, ſondern nur auf die Schönheit im Einzelnen an; nur generell widerſprechen durfte es nicht. Hierher gehören insbeſondere die beiden anderen Beſtandtheile: die religiöſen Erzählungen und die Erfindungen eigener Phantaſie. — Dies ſollen, wie geſagt, gelegentliche Bemerkungen ſein, die nähere Erörterung obiger Fragen fällt der genetiſchen und pſychologiſchen Forſchungsweiſe anheim.

*) Arist. de an. I, 2. p. 405, a, 16: μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν· ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γιγνώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν. Simpl. ad Phys. f. 33: πάντα ἔγνω νόος, 35: πάντα διεκόσμησε νόος.

wie wenn man ſagen wollte, es ſitze Einer hier, weil ſein Körper aus Knochen und Sehnen zuſammengefügt ſey (Phaedo 98 c), und der ganze Himmel erſcheine ſeinen Augen wieder mit Steinen, Erde und anderen lebloſen Dingen angefüllt (Leg. XII, 967 c). In der That waren die Jonier zu vorwiegend mit der Erklärung der ſinnlichen Natur beſchäftigt, als daß das Geiſtige, auch wenn es, wie hier, dieſer Erklärung diente, ſelbſt Gegenſtand eingehender Unterſuchung geworden und der Keim tieferer Erklärung auch für jene zur Entwicklung gediehen wäre. In richtiger Erkenntniß dieſes Mangels wandte ſich darum Sokrates faſt ausſchließlich geiſtigen und zwar zunächſt ethiſchen Fragen zu. Indem er hier, auf Einem Felde mit mit den Sophiſten, zuerſt die geſetzgebende Gewalt des Allgemeinen betonte, gab er durch dieſe Methode die Anregung zur Ideenlehre; der Grundbegriff aller ethiſchen Unterſuchungen aber, den er zum erſten Male hervorhob, das Gute, iſt neben dem νοῦς des Anaxagoras das wichtigſte Moment des platoniſchen Gottesbegriffes geworden. Ja er ſelbſt bringt beide ſchon in enge Verbindung, indem er die insbeſondere für den Menſchen*) zweckmäßige Einrichtung der Natur durch den zweckſetzenden und fürſorgenden Gott betont. Gleichwohl gereicht auch ihm die ſelbſtauferlegte Beſchränkung zu einigem Nachtheil. Denn die Ethik hat ihre letzte Stütze in der Metaphyſik, und alles „Nützliche" muß ſie zu dem von dieſer angegebenen erſten Zwecke hinordnen; darum fehlt auch der teleologiſchen Naturerklärung ein theoretiſcher Abſchluß, ſolange nicht dieſer und der Zuſammenhang der ſecundären Güter mit ihm nachgewieſen iſt. Während nun die übrigen Schüler des Sokrates je eine ſpecielle Seite des Guten einſeitig verfolgten, während Euklid, urſprüglich ein Eleate, durch die Verbindung des νοῦς und ἀγαθόν mit dem metaphyſiſchen ἕν der Eleaten**) umgekehrt die Anerkennung je-

*) jedoch nicht ausſchließlich; er hebt z. B. die innere Zweckmäßigkeit der Organismen hervor. Auch Plato behauptet eine beſondere Fürſorge für die Menſchen (ſ. o.).

**) Diog. Laërt. II, 106: οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς

der Vielheit des secundären Guten unmöglich machte, hat allein Plato, der größte und treueste Sokratiker, jene Aufgabe richtig erfaßt und allseitig durchgeführt. Zuerst in die Fußstapfen des Meisters tretend (Lysis, Charmides etc.) schuf er sich allmälig in der Ideenlehre den metaphysischen Boden, aus welchem durch die Vereinigung der höchsten Idee mit dem göttlichen νοῦς die Teleologie, wie wir gesehen, in allen Gebieten und bis in's Einzelnste erwuchs. Denn nun giebt es nicht bloß Gutes sondern ein absolutes Gut, die Aehnlichkeit mit jener höchsten Idee, zu dem sich alle übrigen Güter als secundäre verhalten; indem aber die Idee des Guten zugleich der göttliche νοῦς ist, ist sie auch das erste wirkende und erkennende Princip, welches der erste Zweck nothwendig zu seiner Verwirklichung erfordert: und so ist eine einheitliche Grundlage für die Ethik sowohl in Bezug auf den Einzelnen (Phil.) als in Bezug auf die Gesellschaft (Rep. Leg.) und für die Naturphilosophie (Tim.) gegeben. Durch die Ideenlehre hat ein Theil früherer Lehren seine vorläufige Berichtigung erfahren, durch die Vereinigung des νοῦς und des ἀγαθόν ein anderer, und so sind auch die großen Gedanken aller Vorgänger auf das Fruchtbarste in einem Schlußpuncte vereinigt.

Aber es war zugleich ein Durchgangspunct. Prüfen wir den Boden, welchen die junge Metaphysik gewährt. Wir haben die Ideen, fertig wie sie uns entgegentraten, analysirt*) und Folgendes gefunden: der allgemeine Gedanke, der ihnen zu Grunde liegt, ist der Gedanke des Allgemeinen; aber es ist objectiv und hypostasirt; es ist das vollkommenere Urbild des Einzelnen; ja es lebt, denkt, bewegt sich. Ueber alle Ideen erhaben ist die Idee des Guten, sie ist jener Grundlage ent-

---

ὀνόμασι καλούμενον· ὅτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά.

*) Ich will noch einmal erinnern, daß die Reihenfolge unserer Bestimmungen nicht die historische seyn soll. Plato hat wohl in ähnlicher Weise vom allgemeinen Gedanken ausgehend die besonderen Bestimmungen hinzugefügt, aber nicht nothwendig in derselben.

wachſen und nicht das Allgemeine der Erkenntniß, ſie iſt ſelbſt erkennender und wirkender Geiſt, und zwar der göttliche Geiſt. Alſo nur dadurch können ſich die Elemente des Keimes, der Begriff des νοῦς und des ἀγαθόν, vereinigen und zu jenem Baume der Teleologie entwickeln, daß der Boden, der zu ſeiner Befruchtung gedient, ſeine urſprüngliche Beſchaffenheit verliert. Aber noch mehr: die Ideen müſſen durch dieſe ihre Aenderung zu Grunde gehen. Denn wir haben die unlösbaren Schwierigkeiten geſehen (S. 51 f.), welche ſie als das Allgemeine durch ihre Hypoſtaſirung bereiten, ja die Falſchheit und damit (S. 16.) auch die Wahrheit, die ſie ermöglichen ſollen, wird durch ſie unmöglich. Und was ſollen ſie in ihrer zweiten Bedeutung als παράδειγματα dem höchſten Urbild gegenüber bedeuten, das ſelbſt nur mehr den Namen der Idee trägt? Wenn Gott ſie ohne Vorbild wirken kann, ſo kann er dies wohl auch beim Einzelnen; wenn wir alſo oben bemerkten, daß ſie als ſecundäre Urſachen des Vollkommenen in der Welt die primäre nicht überflüſſig machen, müſſen wir jetzt hinzufügen, daß es vielmehr umgekehrt der Fall iſt. Nur wenn ſie Gedanken des νοῦς wären, der ſie zu verwirklichen ſtrebte, hätten ſie als wirkliche Zweckurſachen eine Bedeutung. Der Zweckbegriff alſo, den ſie auf jene Höhe gehoben, macht ſie überflüſſig. Was war für Plato hier zu thun? Ihm waren ſie unzurücknehmbar als Grundlage ſeiner ganzen Wiſſenſchaft geſetzt, es konnte ſich nur darum handeln, ſie zu feſtigen: und dies geſchah durch Annäherung an die pythagoreiſche Zahlenlehre. Die Zahlen hatte er wohl ſchon in der Rep. gleich den Ideen und aus gleichen Gründen (S. 63) verſelbſtſtändigt, ſie mochten in jenen Schwierigkeiten ſtützende Analogien zu bieten ſcheinen. Wie ſie, obgleich jede von der anderen verſchieden iſt, doch aus einander ſich entwickeln laſſen, ſo mochte auch ein verwandtſchaftlicher Zuſammenhang der Ideen für ſich als Grund ihrer Verbindung im Einzelnen denkbar ſcheinen, während das Ineinander auch jetzt ausgeſchloſſen blieb (Zeller 434); und wie die Zahlen die mathematiſchen Reihen ermöglichen, ſo mochten auch die Ideen

die Ordnung des Wirklichen zu ermöglichen scheinen*). Sie gaben also wahrscheinlich (denn Bestimmtes läßt sich schwerlich hierüber angeben) ein Schema, einen symbolischen Ausdruck für die Verhältnisse unter den Ideen (Zeller 432); daher diese selbst jetzt Idealzahlen, das Gute aber, das transscendente Princip der Ideen, ideales Eins genannt wird. Trotz der offenbaren Nutzlosigkeit dieser Versuche, welche wohl nur als der beste Ausweg**) nach unmöglichen Annahmen den alternden Plato fesseln konnten, folgten ihm hierin die weniger bedeutenden Schüler, Speusipp und Xenokrates, nach, immer einseitiger die Zahlenspeculation ausbildend, aber gleich den einseitigen Sokratikern für den wirklichen Mangel der Lehre des Meisters blind. Und wiederum ist es der größte unter den Schülern, Aristoteles, welcher allein diesen richtig erkannte. Er lag aber diesmal nicht in dem Fehlen ontologischer Bestimmungen, sondern in der Unrichtigkeit der gegebenen, in der Hypostasirung der Ideen. Diese wurde darum, und zwar vorzugsweise aus den obigen beiden Gründen***), verworfen. An die Stelle der Ideen traten in ihrer logischen Bedeutung die aus der Wahrnehmung des Einzelnen gebildeten Begriffe des Verstandes (*εἴδη*, *γένη*), in ihrer metaphysischen vorzugsweise die Form (*μορφή*, *εἶδος*), welche für das Seyn der Dinge als individuelle und immanente Ursache dasselbe ist, was universell und transscendent die Ideen waren, indem sie das wahrhaft Seyende (*οὐσία*), die Wirklichkeit

---

*) Schon früher hatte Plato eine Analogie des geometrischen und sittlichen Maßes anerkannt (Polit. 284 e, vgl. Gorg. 508 a: *ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται*), am meisten aber tritt die Annäherung an die Zahlenlehre in dem *Ἓν*, *πολλά*, *πέρας*, *ἄπειρον* des Phil. hervor. Vgl. 17 e: *οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ' ἐνάριθμον, ἅτ' οὐκ εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἐν οὐδενὶ πώποτε ἀπιδόντα.*

**) Denn wie schwierig er für den Angreifer ist, zeigt die ausgedehnte Polemik bei Arist. Met. XIII, XIV.

***) Vgl. Met. I, 9. p. 991, a, 12: *ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐδὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν.*

(ἐνέργεια) im Dinge iſt*), ſodann aber auch die Zweckurſache, welche entweder (οὗ ἕνεκα οὔ) im Wirkenden oder im Gewirkten oder (οὗ ἕνεκα ᾧ) in einem Dritten liegt und die Ideen als äußere παραδείγματα verdrängt.

Waren ſo die Principien der Lehre andere — und, wenn auch nicht tadelloſe, doch unzweifelhaft feſtere — geworden, ſo iſt deſſenungeachtet der Weg des Ariſtoteles und des Plato zu ihrem Gottesbegriffe, in Folge davon dieſer ſelbſt und (wenn anders die Anſicht über die Gottheit den Syſtemen wie ihren Namen ſo ihren Charakter giebt) der ganze Charakter ihrer Lehre weniger verſchieden**), als es ſpäteren unter ſich feindlichen und an Beide ſich anlehnenden Richtungen ſchien und Vielen heute noch ſcheint***). Denn auch er ſieht ſich durch die Geſetze des

*) Plato ſelbſt macht Phaedo 102 d f. die Bemerkung, daß von der Größe in uns eigentlich das Nämliche gelte wie von der Idee der Größe, ſofern beide niemals Kleinheit ſeyen, nur gehe, wenn dieſe hinzutrete, die Größe in uns unter. Dies der Begriff der ariſtoteliſchen Form.

Ebenſo kommt ihm, nachdem Tim. 51 b er die Materie als immerbleibend, formlos und nur durch Hinzutritt des Bildes der Idee theils zu Feuer theils zu Waſſer ꝛc. werdend beſchrieben, plötzlich das Bedenken, ob nicht die Ideen als das bei allem Werden Bleibende eitle Worte geweſen; er beruhigt ſich aber im Hinblick auf die Forderung der Erkenntniß. Was beim Wechſel bleibt und durch Hinzutritt der Form zum Dinge wird, iſt auch nach Ariſtoteles die Materie.

**) Daſſelbe gilt von der Methode, die ja mit dem Charakter wiederum enge zuſammenhängt. Mit Sokrates und Ariſtoteles hat Plato die der Erfahrung gemein, ſowohl nach ſeiner Theorie als nach ſeiner Praxis. Denn nach der erſteren erkennen wir die Ideen durch geiſtiges Schauen, wie wir das Sinnliche durch ſinnliches Schauen erkennen (S. 17.) und die Dialektik iſt die Erfahrung der außer unſerem Denken beſtehenden Verbindung der Ideen (II. 2.). In der Praxis beweiſt er, daß Ideen exiſtiren und welches ihr Weſen iſt, aus der Beſchaffenheit der durch die Sinne wahrgenommenen Welt in Verbindung mit der nothwendigen Forderung der reinen Erkenntniß (II. 1.); ſeine Theorie ſelbſt, daß wir ſie nicht aus der jetzigen, ſondern durch eine frühere geiſtige Erfahrung kennen gelernt, beweiſt er durch's Experiment (Meno 83 a f.).

***) Wohl muß es mit Recht als erſter Grundſatz wie in der Philoſophie ſo auch in ihrer Geſchichte gelten, die Unterſchiede nicht zu verwiſchen. Aber wodurch geſchieht dies mehr, als indem man in Plato einen kritiſchen, ſubjectiven, transſcendentalen, abſoluten oder was immer für einen modernen Idealismus ſucht? Natürlich geht alsdann aller innere Zuſammenhang mit

Werdens und durch die Ordnung alles Seyenden auf ein ungewordenes, unbewegtes, von der Materie freies Princip alles Werdens und Seyns geführt. Auch ihm ist es sowohl erster Zweck, als erstes wirkendes Princip, nur daß es von Ewigkeit und ohne Mitursächlichkeit der Materie die Welt schafft*); auch sein Gott ist lebendiger, erkennender Geist, und zwar erkennt er vor Allem sich selbst, aber in sich auch alles Andere**). Darum schreibt ihm auch Aristoteles Fürsorge für Alles, besonders die ihm sich verähnlichenden Menschen, die Weisen, zu (Eth. Nik. X, 9 p. 1179, a, 22—29). Darum rühmt auch er den Anaxagoras, den Ahnherrn jener Lehre, als den ersten Nüchternen unter denen, die Thörichtes redeten (Met. I, 3. p. 984, b, 15); und daß er über den platonischen Gott sich nicht ausspricht, während er die Ideenlehre und Anderes unabläßig bekämpft, kann wohl nur denselben Grund der Zustimmung haben***).

Der Gottesbegriff ist sonach bei Anaxagoras, Sokrates,

---

der sokratischen und aristotelischen Lehre, die doch zunächst an sie angrenzen, und damit auch das zweite Haupterforderniß zum historischen Verständnisse verloren.

*) Vollständig nachgewiesen von Fr. Brentano, die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes. 1867.

**) Ebendas. S. 190 f. Vgl. auch Brandis, Handb. II, 2, 1, 575 f., III, 1, 113 f. Gesch. d. Entw. I, 484.

***) (s. o. S. 6). Oder hat er denselben vielleicht gar nicht gekannt? Er tadelt ja die Ideenlehre unter Anderem auch darum, weil ihr die wirkende Ursache und die Zweckursache fehle (s. das.). Aber doch faßt er den Timaeus, wo der nach Zwecken wirkende Weltbildner gegeben ist, durchaus nicht mythisch (II. 1.). Wie erklärt sich also der obige Tadel? Jedenfalls nicht auf die obige Weise. Wir haben Aristoteles zwar überall nur zur Bekräftigung von bereits Erwiesenem benützt, weil man seine Treue in wesentlichen Stücken in Zweifel gezogen; es wäre aber fast unnöthig gewesen. Denn nur zwei Fälle wären bei der Annahme unrichtiger Ueberlieferung durch Aristoteles denkbar, beide aber sind undenkbar: entweder hätte der zwanzig Jahre mit Plato verkehrende Schüler, den dieser selbst den „Verstand der Schule" nannte, ihn in wesentlichen Stücken mißverstanden; oder er hätte seine Lehre absichtlich untreu dargestellt und sich einen Gegner erst geschaffen, mit dem er nun beständig sich auseinandersetzen müßte. Wir hätten also a priori die Richtigkeit

Plato, Ariſtoteles trotz der vielfachen Wandlungen der Lehren gemeinſam und die bleibende Grundgeſtalt in der reichen Entwickelung, welche die griechiſche Philoſophie durch dieſe Männer, deren jeder ſich gerne den Schüler des vorigen nannte, erhalten hat; und indem ein auf anderem Wege gewonnenes Reſultat dieſe bei keiner ſtetigen Entwickelung fehlende innere Einheit einfach ergiebt, iſt es auf dieſem Wege beſtätigt.

Werfen wir endlich noch einen Blick auf die ferneren Schickſale des platoniſchen Gottesbegriffes in der griechiſchen Philoſophie! Schon den Nachfolger Plato's in der Akademie, den leiblich verwandten Speuſipp, ſehen wir die von jenem ſo glücklich vereinigten Begriffe trennen; und das Gute, bei Plato und Ariſtoteles ſowohl erſter Grund als auch Ziel des Werdens, verliert die Bedeutung als Princip, wird nur Reſultat der Entwickelung (ſ. I. 1.). In der Fortſetzung der Akademie aber tritt, nachdem die ſtoiſche und epikureiſche Schule in unwiſſenſchaftlichem Dogmatismus ſich breit gemacht, eine Reaction in Geſtalt ſkeptiſcher Lehren auf, welche ſchließlich (einem auch in anderen Zeiten der Philoſophie nicht undeutlichen pathologiſchen Verlaufe gemäß) den Geiſt, dem die Mittel zu jeder Erkenntniß abgeſprochen wurden, zur unvermittelten Erfaſſung des Höchſten treibt. Wie jetzt, bei den Neuplatonikern, jene Begriffe des

---

der ariſtoteliſchen Berichte im Weſentlichen behaupten können. In der That haben wir ſie durchweg gefunden und finden ſie auch jetzt. Ariſtoteles will Met. I die Principien der Früheren prüfen, um daraus zu lernen (c. 3. p. 983 b f.: *δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας· ἐπιλθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν*). Er muß ſie alſo, wenn ſie auch von den Früheren in der Durchführung verlaſſen wurden, in der Kritik (c. 7 f.) conſequent feſthalten; denn geſchieht dies nicht, dann kann man allerdings, wie jene, mit jedem Princip Alles erklären. So hält er denn auch bei der Ideenlehre den Charakter der Idee des Guten als Idee feſt, der aber, wie wir geſehen, die wirkende Kraft und die Zweckurſächlichkeit ausſchließt. Hätte freilich Plato einen Gott als wirkendes Princip außer der Idee des Guten angenommen, ſo hätte Ariſtoteles ihn eben als Princip berückſichtigen müſſen. Somit wird auch die Identität durch Ariſtoteles beſtätigt und erweiſt ſich wiederum die Richtigkeit ſeiner Auffaſſung.

νοῦς, ἀγαθόν, ἕν aus und über einander treten, hat uns der erſte Abſchnitt gelehrt. Schon dort ließ ſich vermuthen, wie viel von ihrer Theologie in Plato ſeinen Urſprung hatte, und daß ihr krankhaft-enthuſiaſtiſches Treiben der ruhigen Begeiſterung, ihre myſtiſche Weiſe dem einfachen Sinne Plato's fremd war, der ja nie den Zuſatz vergißt εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ (Theaet. 176 b; Rep. VI, 500 d; X, 613 a; Tim. 90 d; Leg. IV, 716 c; XII, 966 c u. ſ. f.). So hat denn auch dieſe ſpäte Schule, trotzdem ſie auf das Wort des Meiſters ſchwor, weder es noch ſeinen Geiſt verſtanden, und unter allen Platonikern war der am treueſten, welcher gleich ihm mehr als den Menſchen die Wahrheit liebte (Arist. Eth. Nik. I, 4 p. 1096, a, 11—17; Plato Rep. X, 595 c) und Unhaltbares verwarf, um doch auf ähnlichem Wege ein ähnliches Ziel zu erreichen.

---

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

WIDENER
BOOK DUE
NOV 4 1983

NOV 7

Gp 83.776
Verhaltniss des Platonischen Gotte
Widener Library 006985516
3 2044 085 157 253